

دراسات في

الفقير للعلوم



تأليف

د. أحمد أبوزيد
د. نبيلة إبراهيم
د. محمد الجوهري
د. علياء شكري
د. أحمد مرسى
عبد الحميد حواس

للطباعة والنشر



دار الثقافة

بالمقاهرة

مطبعة دار نشر الثقافة
١١ شارع النيل - مصر القديمة - القاهرة
ت. ٩٢٦٠٧٦

دراسات في القول المأثور

دراسات في الفولكلور

تأليف

د. نبيلة إبراهيم
د. علياء شكرى
عبد الحميد حواس

د. أحمد أبوزيد
د. محمد الجوهرى
د. أحمد مرسى

١٩٧٢

الفهرس

صفحة	
...	عن الاثروبولوجيا والفولكلور ...
٢	للدكتور أحمد أبو زيد ...
...	...
١٩	للدكتور محمد الجوهري ...
...	...
٩٧	للدكتور أحمد أبو زيد ...
...	...
١٢٨	للدكتورة نبيلة ابراهيم ...
...	...
١٨٧	للاستاذ عبد الحميد حواس ...
...	...
٢٥٧	للدكتورة هلياء شكرى ...
...	...
٣٠٥	للدكتور أحمد مرمى ...

مقدمة

عن « الأنثروبولوجيا والفولكلور »

للهكتور أحمد أبو زيد

ما يلفت النظر في الدراسات والبحوث الاجتماعية والأنثروبولوجية خلوها خلواً يكاد يكون تاماً من الإشارة إلى الفولكلور أو حتى استخدام المصطلح ذاته على الرغم من أن كثيراً من المعلومات والبيانات والحقائق الإثنوجرافية التي تعتمد عليها هذه الكتابات تدرج بشكل أو بآخر تحت الفولكلور وتؤلف مادته الأساسية ، والغريب أن كثيراً من قواميس علم الاجتماع والأنثروبولوجيا تفضل الإشارة إلى ذلك المصطلح ، كما أن كتاباً مثل Notes and Queries on Anthropology الذي يجمع بين مختلف الموضوعات التي يمكن أن يعالجها الباحث الأنثروبولوجي في دراسته للمجتمع والثقافة والذي يسترشد به الأنثروبولوجيون في بحوثهم الميدانية لا يذكر كلمة « فولكلور » ، على الإطلاق رغم أنه يشير إلى موضوعات مثل الأساطير والخرافات والحكايات والأمثال الشعبية التي يعتبرها علماء الفولكلور من صميم تخصصهم . والملاحظ على أي حال أن إغفال هذه الدراسات والمكتب استخدام كلمة « فولكلور » لا يعني إغفال دراسة الموضوعات التي يهتم بها الفولكلوريون وإنما يعني أنهم يدرسونها تحت أسماء وعناوين مختلفة مثل « الفنون الكلامية » أو « الآداب الشفوية » أو « الحكايات الشعبية » وما إلى ذلك . وليس هذا الموقف جديداً وإنما نجد مثل هذا الإغفال في كتب القرن

التاسع عشر ذاتها رغم أنها كانت تهتم بدراسة الثقافة ، وليس بالنظم الاجتماعية ، كما يفعل علماء الاجتماع ومعظم علماء الأنثروبولوجيا المعاصرين . وأفضل مثل لذلك هو سير إدوارد بيرنت تايلور الذى يخصص جزءا كبيرا من كتابه الرئيسى « الثقافة البدائية » لدراسة الأساطير والخرافات والمأثورات الشعبية فى مختلف المجتمعات الانسانية ويدرجها كلها تحت اسم « الميثولوجيا » دون أن يفكر فى استخدام كلمة الفولكلور عنوانا لى فصل من فصول كتابه الطويل . ومع أن سير جيمس فريزر يترك لنا كتابا بعنوان « الفولكلور فى العهد القديم » فإن كتابه الأساسى الضخم الذى يربط اسمه به وهو كتاب « الفصن الذهبى » لا يستخدم كلمة « فولكلور » إطلاقا على الرغم من أنه يعتبر من الكتب الأساسية فى هذا العلم ، وإن كان يشير إلى ما يسميه بالعادات الشعبية folk—custom والحكايات الشعبية folk—tales . والأهم من هذا كله هو أن علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع المعاصرين لا ينظرون بكثير من الاحترام إلى « الفولكلور » وإلى الجهود التى يبذلها المتخصصون فيه ويميلون إلى إخراجهم من نطاق العلوم الاجتماعية ، ماعدا قلة قليلة من هؤلاء العلماء الذين يرون أن ثمة إمكانيات هائلة أمام الفولكلور يمكن أن يحققها إذا أفاح الفولكلوريون فى تطوير أساليبهم ومناهجهم . ومع أن هذا القول صحيح إلى حد كبير ، ومع أن جانبنا كبيرا من المسئولية يقع على عاتق الفولكلوريين أنفسهم الذين أخفقوا فى الارتفاع بفرع تخصصهم إلى المستوى الذى بلغتته العلوم الاجتماعية ، بما صرف هؤلاء العلماء عن الاهتمام بالفولكلور وشجعهم على الاستهانة به ، فإن بعض تلك المسئولية يقع على عاتق علماء الاجتماع بعامة وعلماء الأنثروبولوجيا بخاصة الذين أخفقوا فى الأغلب فى أن يوسعوا من دائرة اهتمامهم ، وقيدوا أنفسهم بالموضوعات التقليدية التى ورثوها عن العلماء الأوائل ، وإن كان ثمة بعض بؤادر تشير إلى محاولة العلماء المعاصرين التخلص من تلك الموضوعات وارتداد مجالات أخرى جديدة منها مجال الفولكلور .

(١)

بوليس من شك في أن المشكلة الرئيسية التي يعانى منها الفولكلور هي مشكلة منهجية وأن موقف علم الاجتماع والانثربولوجيا من الفولكلور هو موقف متأثر إلى حد كبير باختلاف المناهج أو على الأصح عدم اكتمال خطوات المنهج العلمى فى الفولكلور وارتباطه بالدراسات الادبية والفلسفية ، بل وأحيانا الميتافيزيقية مما يجعل الكثيرين يرون أنه أقرب فى طبيعته إلى « الانسانيات » منه إلى « العلم » ، وذلك على الرغم من إصرار الكثير من الفولكلوريين على استخدام « مصلح » علم الفولكلور ، للتدليل على طابعه العلمى ، الدقيق . والواقع أن معظم الجهود التى بذلت حتى الآن فى مجال الدراسات الفولكلورية لم تخرج عن جمع القصص والحكايات والأساطير وما إليها من كل أنحاء العالم ومن مختلف مراحل التقدم الحضارى ، ثم تصنيف هذه القصص والحكايات لتبين ما بينها من أوجه الشبه أو الاختلاف توطئة لتبويبها فى نماذج أو أنماط عامة . ومن الصعب النهوين من أهمية هذا العمل والجهود المصنفة التى بذلت فيه ولكنه رغم ذلك لا يمثل سوى البدايات الأولى التمهيدية للدراسة العلمية الحقة ، وهو على أفضل الأحوال يشبه مرحلة جمع المعلومات الاثنوجرافية التى يقوم بها عالم الانثربولوجيا قبل أن يكف على تحليلها وتفسيرها فى ضوء النظرية الانثربولوجية التى توجه عمله منذ البداية .

ولقد مرت الانثربولوجيا ذاتها بهذه المرحلة — مرحلة الجمع والوصف والتصنيف — فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، ولكن لم يلبث العلماء أن أدركوا أن هذه المرحلة قاصرة ولا تكفى لأن تعطى الانثربولوجيا صفة العلم وحاولوا تفسير هذه المعلومات الاثنوجرافية فى ضوء بعض نظريات استمدوها من البيولوجيا أحيانا ومن علم النفس فى أحيان أخرى قبل أن يصلوا إلى النظريات

الانثربولوجية السائدة ، الآن ، وهذه مرحلة لم يصل الفولكلور إليها بعد ، إذ لا يزال المتخصصون فيه يعتمدون في تفسيرهم على العلوم الأخرى ، بل إنه يبدو أن هناك نوعاً من د تخبط علماء الفولكلور في الاتجاه الصحيح نحو العلم أو النظرية التي تكون بمثابة المفتاح الذي يفضي إلى سر تلك الوقائع المصنفة: أهى الميثافيزيقا أم علم الفلك أم علم النفس أم علم الاجتماع أم غير ذلك من العلوم التي هي أثبت . قدما وأكثر استقراراً ، . (انظر : محمد ثابت الفندى ، د الفولكلور في ضوء علم الاجتماع . محاولة في المناهج — مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية ، المجلدان السادس والسابع ، ١٩٥٢ / ١٩٥٣ صفحة ٣) . وليس من شك في أن الفولكلور لن يصل إلى مستوى (العلم) بالمعنى الدقيق للكلمة إلا حين يفلح في الوصول إلى أسس واضحة وثابتة لتفسير العلمى لتلك القصص والحكايات والخرافات والأساطير وما إليها . فإذا أضفنا إلى ذلك ميل الكثيرين من الفولكلوريين وبخاصة في معالجتهم للأساطير إلى اللجوء إلى التأويلات ذات الطابع الأدبى أو الفلسفى والتي تفتقر إلى التحليل العلمى الجاد العميق ، وكذلك محاولة الربط بين تدريس الفولكلور وتدريس الأدب واللغة والابتعاد به عن العلوم الاجتماعية والانثربولوجية (وهذا هو الوضع السائد فى مصر على أى حال) أمكن لنا أن نفهم بعض السر فى إغفال علماء الاجتماع والانثربولوجيا للفولكلور وتهوينهم من شأن الدرامات الفولكلورية وإخراجها من مجال د العلوم ، الاجتماعية .

يبدأ أن هذا الموقف المعادى للفولكلور لم يمنع عدداً من علماء الانثربولوجيا المعاصرين على ما ذكرنا من أن يعيدوا النظر فى المادة والمعلومات الفولكلورية المتوفرة وأن يخضعوها لمحكات الانثربولوجيا ومناهجها ومعالجتها كجزء من الثقافة والبناء الاجتماعى السائد فى المجتمعات التي تسود فيها وبالتالي دارستها

في علاقتها ببقية عناصر تلك الثقافة وكذلك في علاقتها بالنظم الاجتماعية الأخرى التي تألف ذلك البناء الاجتماعي المعين . ومع أن هذه المحاولات قديمة نسبيا إذ نجد بذورها في كتابات أميل دوركايم وبخاصة كتابه الشهير عن « الصور الأولية للحياة الدينية » وفي كثير من المقالات التي نشرت في « المجلة السنوية لعلم الاجتماع » *L'Année Sociologique* ، التي أسسها دوركايم نفسه مع بعض تلاميذه فإن معظم الفضل في توجيه الأنظار من جديد إلى الفولكلور وبخاصة إلى الأساطير وضرورة دراستها كجزء من البناء الاجتماعي يرجع إلى العالم الأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي ستروس *Claude Lévi-Strauss* الذي أبدى اهتماما واضحا بدراسة الأساطير والخرافات في المجتمعات البدائية وعالجها في أكثر من موضع من كتاباته العديدة إلى أن خصص لها مجموعة كتبه التي صدرت بعنوان *Mythologiques* . ويمكن إذا كان هذا الاتجاه من شأنه أن يلقى أضواء جديدة على المادة الفولكلورية الضخمة التي جمعها المتخصصون في الفولكلور طيلة السنوات العديدة الماضية وأن يقدم تحليلا عميقا لتلك المادة عن طريق ربطها ببقية أجزاء ومكونات البناء الاجتماعي فإن ذلك الاتجاه نفسه يحمل الكثير من الخطر على الفولكلور نفسه وعلى وجوده كدراسة مستقلة ومتمايزة ، إذ أنه سوف ينتهي بالفولكلور إلى يصبح فرعا من فروع الأنثروبولوجيا ، ويبدو أن الموقف الحالي يتلخص في أنه إذا أراد الفولكلوريون أن يلغوا بالفولكلور مرتبة « العلم » وأن يخرجوا به عن دائرة « الإنسانيات » فإن عليهم إما أن يعملوا على تطوير مناهجهم بحيث يصلون إلى نظرية علمية تصلح أساما لتفسير المعلومات الفولكلورية وإما أن يذوبوا هم أنفسهم في الأنثروبولوجيا ويتحولوا إلى أنثروبولوجيين فولكلوريين — أن صحت هذه التسمية .

(٢)

والجهود التى يبذلها الانثربولوجيون المعاصرون - أو بعضهم على الاصح -
لإخضاع الفولكلور للمحكات والمناهج الانثربولوجية ولأساليب البحث
الانثربولوجى وطرقه تنبثق كما ذكرنا من محاولة التحرر من الموضوعات التقليدية
التي تمسكت بها الدراسات الانثربولوجية منذ ظهور الانثربولوجيا كعلم متميز عن
علم الاجتماع ، والرغبة فى ارياد مجالات جديدة للبحث او على الاقل الاهتمام
بشكل جدى بمجالات البحث التى لم يكن العلماء السابقون يعطونها ما تستحقه من
[عناية ، فعلى الرغم من كل ما يقال عن تشعب الموضوعات التى تهتم بالانثربولوجيا
فإنها تدور كلها فى دائرة محددة اصطلح علماء الانثربولوجيا أنفسهم على تسميتها
بالمثلث البيوثقافى الذى يؤلف كل ضلع من أضلاعه الثلاثة نوعا من العلاقات
الاجتماعية المعقدة التى يندرج تحتها كثير من النظم والمناسط والقيم . وقاعدة
هذا المثلث تمثل علاقة الانسان بالبيئة التى يعتبرها معظم العلماء أساس كل
دراسة اجتماعية وانثربولوجية ، بينما يمثل الضلعان الاخران علاقة الانسان
بالانسان بكل ما تحتوى عليه هذه العلاقة من نظم مختلفة كالزواج والقرابة والحياة
الاقتصادية والسياسية وما إليها ، ثم علاقة الإنسان بعالم الغيبىات أو العالم
الاهجازى الفائق للطبيعة وهو عالم الآله والارواح والاشباح وما يتصل به من
هفائد دينية وممارسات سحرية وما يدور حوله من أساطير وخرافات وغير ذلك .
وقد اغفل هذا المثلث البيوثقافى بعض المظاهر الهامة أو حتى الاساسية فى حياة
المجتمع ، وربما كان أهم هذه المظاهر جيعاء اللغة ، التى لم يعطها معظم
الانثربولوجيين والسوسيولوجيين ما تستحقه من اهتمام ولم يعالجوها فى الاغلب
كنظام اجتماعى إلا منذ عهد قريب نسبيا على الرغم من أن إميل دوركايم فى
تقسيمه مجال علم الاجتماع إلى فروعته الاساسية - فيما أسماه بالسبولوجيا الاجتماعية -
جعل دراسة اللغة فرعاً متميزاً وأطلق عليه اسم « علم الاجتماع اللغوى » ووضع

على نفس المستوى الذى تحتله فروع علم الاجتماع الاخرى مثل علم الاجتماع الاقتصادى وعلم الاجتماع القانونى وعلم الاجتماع الدينى وعلم الاجتماع العائلى وغيرها؛ وكذلك على الرغم من أنه يمكن تصور اللغة - كنظام اجتماعى - أحد المكونات الأساسية لعلاقة الانسان بالانسان فى ذلك المثلث البيوثقافى الذى يتحرك الاثر بولوجيون فى نطاقه - ومن الصعب التمييز من أهمية اللغة والكلام بالذات فى حياة المجتمع لأنهما أداة الاتصال بين أفراد المجتمع ونقل الأفكار بين الناس واستمرار النمط الثقافى السائد فى أى مجتمع من المجتمعات، أو بقول آخر فإن اللغة والثقافة تعتمدان إحداهما على الاخرى بشكل مباشر وقوى ، لدرجة أن البعض يذهبون إلى حد القول بأن اللغة والثقافة هما شيء واحد على الرغم من أن اللغة تهتم بأشكال السلوك التى يمكن التعبير عنها فى صور لفظية أو كلامية بينما تهتم الثقافة بأنواع أخرى كثيرة من النشاط التى قد لا يمكن التعبير عنها فى كلمات أو ألفاظ أو التى يصعب حتى أن تكون مصحوبة بالكلام : أنظر فى ذلك

[Titiev. M., The Science of Man, Holt. Rinehart and Winston N.Y. 1961. P.342 and p. 411]

ومع أن بعض علماء الاثرولوجيا الاوائل - مثل تايلور - خصصوا أجزاء كبيرة من كتاباتهم لدراسة اللغة ، فقد درسوها بعيدا عن الثقافة العامة السائدة فى المجتمعات التى تعرضوا لها ولم يدركوا أن لكل ثقافة من تلك الثقافات وبخاصة الثقافات البدائية قواعدها اللغوية والنحوية الخاصة بها وألفاظها التى يعبر عن أفكار وتصورات ومفاهيم خاصة أيها ، وإنما حاولوا فى الاغلب تطبيق ما يعرفونه عن اللغات الاندو اوروبية على تلك اللغات الغريبة والبدائية وكانت النتيجة أن دراستهم للغات هذه الشوب لم تؤد إلى دراسة الاداب الشعبية أو الحكايات والخرافات والاساطير ولم يجدوا صلة بين الاثنين ولم يتصوروا أنهما يؤلفان عنصرين متكاملين من عناصر الثقافة . وبذلك كان هذا الفهم الضيق لمعنى اللغة ووظيفتها سببا آخر من أسباب إغفال الاثر بولوجيين لدراسة القول ككلور . هذا مع

العلم بأن الذين اهتموا أصلا بدراسة اللغة من بين الانثربولوجيين كانوا - ولا يزالون - قلة ضئيلة بينما ابتعدت الغالبية من هؤلاء العلماء وكذلك علماء الاجتماع ابتعادا تاما عن دراسة اللغة ومشاكلها وبالتالي عن دراسة الفولكلور .

هذه القلة القليلة من العلماء الذين أدركوا فقط العلاقة بين اللغة والثقافة كرسوا معظم جهودهم على دراسة اللغات البدائية أو على الأصح اللغات السائدة في المجتمعات التي اصطلح على تسميتها بالشعوب البدائية ، وقد اهتم هؤلاء العلماء بكثير من المشكلات مثل تسجيل أكبر عدد ممكن من تلك اللغات تسجيلا دقيقا امينا وتحليل الاصوات والتغيرات النحوية التي يمكن عن طريقها توصيل المعاني والأفكار المختلفة ، وإلى أي حد يمكن للغة أن تعكس تفاصيل المواقف الثقافية والبيئية للأشخاص المشتركين في الحديث ، كما اهتموا بتبيين التغيرات التي تنشأ في تلك اللغات نتيجة للعوامل الداخلية والعمليات الخارجية مثل الاستعارات والاقتراسات وما إلى ذلك . ولقد كان الرأي السائد حتى عهد قريب هو أن أفكار الشخص تملأ عليه اختيار الكلمات التي يستخدمها في الحديث إلى أن قام عدد من هؤلاء العلماء المحدثين بنقد هذا الرأي ووقفوا موقفا مناقضا تماما . وربما كان أهم من وقف هذا الموقف الجديد من علماء اللغة هو بنيامين فورف Benjamin Whorf الذي أعلن صراحة أنه كثيرا ما يكون نمط استخدام الكلمة أسبق على صور التفكير والسلوك . وهو يقصد بذلك ما قاله العالم الانثربولوجي كلدكهو Kluckhohn من أن كل لغة تؤثر فيما يراه المتكلم ويحسه ويفكر فيه ويتحدث عنه . (أنظر كتاب كلدكهو (Mirror for Man) وهذا نفسه هو الذي منع من تحقيق الرغبة التي ظهرت لدى الكثيرين من انشاء لغة واحدة عالمية ، إذ أن الاختفاق في تحقيق ذلك يرجع إلى أن اللغة جزء من الثقافة والمجتمع اللذين توجد فيهما ، وكل لغة تعكس الخلفية الثقافية للأشخاص الذين يتكلمونها ، ولما يعرف بأمم الجماعة الكلامية Speech Community فاللغة وسيلة لنقل التجارب الإنسانية والتعبير عنها في أمور معينة بحيث يعبر الإنسان عن أفكاره في كلمات ، ولكن الكلمات ذاتها تساعد على صياغة وتشكيل أفكارنا . ولن يمكن الوصول

إلى لغة واحدة عالمية إلا إذا أمكن تحقيق ثقافة واحدة عامة تسود العالم بأسره
(Titiev, op. cit., p.415 أنظر أيضاً مقالنا عن « حضارة اللغة » — مجله
عالم الفكر ، العدد الأول ، المجلد الثاني) .

ولكن مع أن صور الكلام المختلفة تستخدم في المحل الأول لتوصيل الأفكار
وعلى الرغم من أن معظم الكلام في الحياة اليومية يهدف إلى غايات عملية بحيث
فإن من الممكن استخدام اللغة لتوصيل ونقل المشاعر أو لإثارتها . ويتمثل هذا
بوجه خاص في نص الحكايات والقصص والروايات ، حيث يجمع هذا النوع
من النشاط بين الغرضين ، لأنه قد يستخدم كوسيلة للتعليم وتبيين المواقف
والمغازي التي تتضمنها الحكايات أو القصة وفي الوقت ذاته يثير لدى السامعين
مشاعر اللذة والشغف والإستمتاع .

والمعروف أن المجتمعات البدائية ، عموماتهم اهتماما بالغاً بنص القصص
والحكايات ، وقد تفرض قيوداً شديدة وتضع قواعد صارمة تتعلق بالشخص
الذي يحق له أن يقص الحكاية والوقت والمكان والموضوع بل ونوع المستمعين
الذين يباح لهم سماع كل نوع من الحكايات وغير ذلك . إلا أنه رغم هذه
القيود فإن ما يعرف على العموم باسم الفولكلور الذي يقصد به هنا القصص
الشائعة والأقوال المأثورة والحكم والألغاز — تؤلف جزءاً أساسياً من النشاط
اليومي في تلك المجتمعات .

(٢)

يميز علماء الأنثروبولوجيا بين نوعين من القصص والحكايات التي توجد في
المجتمعات البدائية ، وهما الحكايات التي تسرد أحداث الحياة الواقعية والخبرات
اليومية أو التي تقص أحداثاً وقعت في الماضي القريب ومعظم هذه الحكايات رغم
أهميتها بالنسبة لتحليل الأنثروبولوجي ينقصها الطابع الجمالي وتخرج بالتالي من

بجمال ، الفنون الكلامية ، - وهو الاصطلاح الذى يفضل الاثربولوجيون استخدا-امه على كلمة ، فولكلور ، : والنوع الثانى هو الحكايات والقصص التى لا يعرف لها زمان محدود ولايتعريف الاهاالى انفسهم على الشخصيات التى تدور حولها ولا ينقصها الطابع الفنى أو الجمالى وهذه القصص تعتبر فى العادة جزءا من ثقافة تلك المجتمعات ، تلعب دورا هاما فى فهم تلك الثقافات والابنية الاجتماعية بل إن بعض العلماء يرتفع بها إلى مستوى الانساق الاجتماعية التى تؤلف البناء الاجتماعى كالنسق السياسى ونسق القرابة والنسق الاقتصادى وما إليها ، أو يعتبرها على أقل تقدير جزءا من النسق الايدبولوجى نظرا لما تتضمنه هذه الحكايات والقصص والاساطير من مبادئ ومثل وقيم اجتماعية .

ولا يكاد مجتمع من المجتمعات الانسانية المعروفة - أيا كانت درجة تقدمه الحضارى - يخلو من هذا النوع الثانى من القصص والحكايات أو والفنون الكلامية ، واداب الشفوية ، . وبذهب علماء الاثربولوجيا الذين اهتموا بدراسة هذه الفنون إلى أن معرفة المجتمع الانسانى بها قديمة قدم اللغة ذاتها . والمهروف أن بعض اللغات كال فى سبيل التطور قبل العصر الباليوليثى (والعصر الحجري القديم) وعلى ذلك فانه يبدو من المعقول والمقبول أن يقال أن أشباه البشر الذين عاشوا فى العصر الباليوليثى المبكر كانت لديهم الاداة والوسيلة التى يمكنهم بها وصف الاحداث السابقة وأن لم يكن هناك دليل قاطع على أنه كانت لديهم الملمكة أو القدرة على صياغة هذه الاحداث فى أسلوب قصصى فنى يشبه-ولو من بعيد - الأسلوب الذى تحكى به القصص والاساطير فى المجتمعات البدائية الآن. والواقع أنه من الصعب أن يقال أى شئ عن هذه الاداب الشفوية وأصولها الاولى أكثر مما يقال عن أصل اللغة. فلقد دلت البحوث الجيولوجية والاركيولوجية على أن أشباه البشر فى عصر البلايوسين كانت لديهم بعض الصناعات البدائية

للبيسة كما كانت تقوم بينهم بعض أنماط العلاقات الانسانية التي تكشف عن درجة من التقدم أعلى من السلوك الغريزي البحت ، ولذا فإن من المحتمل أن تكون البدايات الأولى للغات الانسانية — أى بدايات الالفاظ والوحدات الصوتية المتمايزة والترابط الكلامي — قد ظهرت في كل المناطق المأهولة حينذاك . وقد اتخذت هذه البدايات الأولى للغة صوراً وأشكالاً ومعاني عديدة في مختلف المناطق بحيث لا يمكن القول أن منطقة معينة بالذات أكثر من غيرها ابتداعاً وابتكاراً في مجال اللغة . وعلى أى حال فالأغلب هو أن كل اللغات الموجودة في العالم في الوقت الحالي إنما نجت عن التطورات والتغيرات اللغوية التي بدأت في الحقبة الوسطى والحقبة العليا من عصر البلايوسين منذ ما يزيد على مليون سنة مضت ولكن نظراً لأن الجماعات والشعوب التي عاشت خلال عصر البلايستوسين كانت كلها شبه وياً وجماعات قليلة العدد ومتناثرة في الأرض وعلى درجته متأخرة جداً من القدرة على صنع الآلات والأدوات وأنها ظلت على هذا التخلف حتى العصر الحجري القديم الأعلى حين تمكن الإنسان من صنع الآلات الحجرية عن طريق التشظية ، فلا بد أنه كان يسود تلك الحقبة القديمة الطويلة عدد كبير من اللغات المتباعدة التي لا يوجد بينها أساس مشترك للفهم ، وكانت كل لغة منها تستخدم كوسيلة للفهم والتعبير بين جماعة من الناس لا يتعدون بضع مئات أو بضع آلاف على أكثر تقدير ويعشون في عزلة عن غيرهم من الناس وقد خضعت هذه اللغات البدائية ، لتطورات وتغيرات هائلة خلال المليون سنة التي تنصلنا عن أشباه البشر، الذين أوجدوا تلك اللغات واستخدموها، ولكن المهم هنا هو أن هذه اللغات رغم بداءتها وبساطتها ولحاجتها كانت أداة التعبير عن أفكار تلك الجماعات المبكرة والوسيلة التي يسردون بها الأحداث التي مروا بها، وكانت هذه هي البداية الأولى لنشأة الآداب والفنون الكلامية أو الفولكلور، (انظر في ذلك ترجمتنا لكتاب وليام هاولز : ما وراء التاريخ ، مكتبة نهضة

مصر ، القاهرة ١٩٦٠ ، وكذلك Jacobs and stern : Outline of
Anrhropology . Heffer & Son, Cambridge 1947 PP 2 73 - 4

وكما أن من المستحيل افتراض أصل واحد لكل اللغات وأن من الأقرب
إلى العقل والصواب افتراض أصول كثيرة متعددة وأن كل لغة من تلك اللغات
العديدة لم تلبث أن انتشرت في دوائر ومناطق لغوية وثقافية متعددة وأنها خضعت
أثناء عملية الانتشار إلى كثير من التغير والتعديل نتيجة الظروف البيئية المختلفة
أو نتيجة لاحتكاكها بغيرها من اللغات ، كذلك يصعب القول بوجود أصل واحد
نشأت عنه كل الفنون الكلامية والآداب الشفوية في مختلف المجتمعات الإنسانية
فالأغلب أن الملامح والسمات الثقافية ذات الطابع الفولكلوري ، نشأت في كل
جماعة كلامية ، على حدة ثم انتشرت بسرعة إلى غيرها من الجماعات أوربا كانت
أكثر وأسرع وأوسع انتشارا من غيرها من الملامح اللغوية نظرا لطرافتها
ولأسلوبها الفني والجمالي ، وقد أدى ذلك إلى تمقّد تلك الفنون والآداب
والمأثورات الشعبية عند كل المجتمعات — حتى البسيط والبدائي منها —
واحتوائها على عناصر عديدة مستمرة من أصول ومصادر مختلفة ، بل وأشد
اختلافا وتنوعا من المصادر التي أثرت في لغات تلك الشعوب .

وعلى أي حال فإن مشكلة الأصول الأولى للعناصر الفولكلورية مشكلة
عويصة. وإذا كان الفولكلوريون أنفسهم يعطون كثيرا من اهتمامهم وعنايتهم
وجهدهم لتتبع هذه الأصول وتحديدّها عن طريق دراسة الملامح الرئيسية الكبرى
في القصص والحكايات الشعبية والمحاور التي تدور حولها هذه القصص وأساليبها
وملامحها وخصائصها البنائية فإن الأنثروبولوجيين يرون أن هذا المدخل لدراسة
الفنون الكلامية والآداب الشفوية يؤدي في آخر الأمر إلى فصل هذه الفنون

والاداب عن بقية مكونات الثقافة والبناء الاجتماعى، وأنه أقرب فى طبيعته إلى الاساليب التى كان يتبعها علماء الانثروبولوجيا فى القرن التاسع عشر من أنباع المدرسة الانتشارية ومدرسة الاصل الواحد ومدرسة الاصل المستقل فى دراستهم للثقافة وبذلك يصدق على ذلك المدخل نفسه الانتقادات التى توجه إلى تلك المدارس . (راجع فى نقد هذه المدارس القسم الاول من كتابنا : تايلور ، مجموعة نوابغ الفكر الغربى ، دار المعارف القاهرة ١٩٥٨) وقد أدى انشغال الفولكلوريين بالبحث عن الاصول الاولى إلى الاعتماد على الظن والتخمين مما يتنافى مع أصول المنهج العلمى الدقيق ، وإن كان أدى فى الوقت ذاته إلى ظهور عدد من النظريات الطريفة الخلابة مثل النظرية التاريخية التى ترى أن القصص والحكايات والاساطير إنما هى فى حقيقة الامر تسجيل لاحداث وقعت بالفعل فى الماضى وكان لها أثر كبير فى حياة المجتمع الذى أعاد صياغتها فى ذلك القالب القصصى حتى يسهل الاحتفاظ بها فى الذاكرة . وقد بذل أنصار هذا الاتجاه جهودا جبارة لإرجاع الاساطير المشهورة إلى حوادث تاريخية معينة من ناحية ولإعادة بناء التاريخ ذاته على أساس هذه الاساطير والحكايات من الناحية الاخرى .

ثم هناك المدرسة الاخلاقية التى تعتقد أن الحكايات والاساطير والخرافات ليست إلا نصائح وإرشادات خلقية مصوغة فى قالب قصة لكى تحت على مكارم الاخلاق . وهناك أيضا المدرسة الرمزية التى يمكن التمييز فيها بين عدة اتجاهات من أهمها الاتجاه الذى يرى أن الاساطير تمثل مظاهر الطبيعة المختلفة . فاذا كان كرونوس فى (المثيولوجيا الرومانية واليونانية) يأكل أولاده فان ذلك رمز إلى الزمن (كرونوس) الذى يطوى أجزاءه طيما . وإذا كان أوزيريس فى (المثيولوجيا المصرية) قد تمزق جسمه ودفنت أشلاؤه فى أرجاء مصر جميعها .

فذلك رمز إلى خصوبة أرض مصر وإلى انتشار زراعة الحبوب وبخاصة القمح فيها وإلى أن أوزيريس هو إله الخصب وإله القمح . أى أن أصحاب هذا الاتجاه الرمزي يرون أن الاساطير والحكايات كلها وأبطالها رموز وتعبيرات عن مظاهر الطبيعة . وهكذا يقلب هؤلاء العلماء الآلهة شمساً وأقاراً وكواكب على ما يقول موني كيرل Money Kyrle . ومن الاتجاهات الرمزية أيضاً الاتجاه الذى سار فيه ماكس مولر Max Muller ونلاميذه الذين يؤولون الحكايات والاساطير على أساس الخصائص اللغوية وبخاصة على أساس جنس الكلمات المستخدمة فيها . فلو عرفنا إذا ما كانت تلك الكلمات مذكورة أم مؤنثة أمـمكن تأويل الأسطورة تأويلاً مقنعاً . فعند اليونان مثلاً أن أبولون رأى الفتاة دافنيه الجميلة فأحبها وأخذ يطاردتها وهى تنفر منه وهو يتبعها حتى يصل إليها ، فابتليت الفتاة إلى الآلهة أن تخلصها من يديه واستجابت الآلهة دعاءها فانقلبت دافنيه فى الحال إلى شجرة من أشجار الفار . فدرسة مولر فى تأويلها لهذه الأسطورة نقول أن أبولون كلمة تدل على مذكر ومعناها الشمس ، وكلمة دافنيه مؤنثة ومعناها الفجر . فطاردة أبولون لدافنيه ليست بذلك إلا رمزاً إلى الظاهرة التى تحدث يومياً وهى أن الشمس تتبع فى ظهورها الفجر وتطرده أمامها .

ثم هناك النظرية الدينية أو اللاهوتية التى تربط بين الحكاية الشعبية والأسطورة والدين وترى أن الاساطير بالذات ليست إلا قصصاً نقص عن بعض الشعائر والعقوس الدينية التى كانت تمارسها الشعوب القديمة والبدائية ثم أخذت تزول تلك الشعائر وتختفى فحكيت على شكل أساطير حتى لا تندثر تماماً . وأخيراً فهناك التفسيرات السيكيوتحليلية التى ترى أن الأسطورة - كالحلم تماماً - نوع من التعبير عن الميول الإنفعالية اللاشعورية المكبوتة التى تولدت عن علاقات الطفل

بأفراد عائلته . أو أنها بقول آخر تمثيلات مموهة أو متشككة لبعض الرغبات
الإنفعالية اللاشعورية الداعرة التي تتكون في نفس الفرد نتيجة لاحتكاكه بالبيئة
الأولى التي ينشأ فيها . (أنظر في ذلك كله مقالنا عن : التحليل النفسي
للأساطير ، ، مجله علم النفس ، المجلد ٢ العدد ٢ أكتوبر ١٩٩٦) .

ولم تسلم كل هذه المدارس من النقد، بل إن بعض هذه التفسيرات اعتبرت
تفسيرات غير علمية بالمعنى الصحيح وتقوم كما قلنا على الظن والتخمين . فالتأويل
التاريخي لا يمكن أن يصدق على كل أنواع الأساطير والحكايات والخرافات
فصلا عن أنه لا يبين العلة في تشابه الملامح الأساسية المشتركة بين معظم أساطير
العالم ، اذ لا يمكن أن نزع أن ذلك التشابه راجع إلى تشابه الأحداث التاريخية في
مختلف الجماعات الإنسانية . كذلك يبدو أن أنصار المدرسة الأخلاقية كانوا
يخلطون بين الأسطورة التي تدور في الأغلب حول الآلهة وخصائصهم ونقائصهم
وعاداتهم وكذلك الحكاية الشعبية التي لا يعرف مؤلفها من ناحية وبين القصص
الخرافي مثل خرافات أيزوب الشهيرة مثلا . ومع أن هناك أساطير قد تظهر
منها الغاية الأخلاقية بشكل صريح أو مستتر فإنها قليلة جدا ، ثم أن الأسطورة
بالذات ليست من عمل شخص واحد حتى يمكن أن يقال إن مؤلفها توخى فيها
هدفا خلقيا معيناً رسمه لنفسه قبل وضعها . كذلك لم تسلم نظريته ما كس مولر
الخطابة من النقد. وربما كان أهم من نقدها وهاجمها العالم الإنشربولوجي البريطاني
تايلور ثم هدمها آندرو لانج Andrew Lang تماماً حين بين أن "التخريجات اللغوية التي
يلجأ إليها مولر لا تصلح أساساً لتفسير معظم الأساطير . وقد سلك لانج في هدم
هذه النظرية ملسكا طريقاً حقا إذا أخذ يطبق طريقة مولر ذاتها على
جلادستون رئيس وزراء بريطانيا المشهور ، فأثبت عن طريق التخريجات
اللغوية أن جلادستون أسطورة شمسية . وقد بين تايلور في معرض نقده لهذه

النظرية أن الأساطير وجدت عند شعوب لا تعرف لغاتها التفرقة بين المذكر والمؤنث ، ومع ذلك فقد عرفت تلك الشعوب والمجتمعات أنواعا كثيرة من القصص والحكايات والأساطير التي تواف جردا هاما من ثقافتها .
وهكذا ..

وليس ثمة ما يدعو إلى إخضاع تلك النظريات للنقد التفصيلي ، وكل ما يكفيننا هنا هو أن نذكر أن علماء الأنثروبولوجيا الذين يهتمون بدراسة الآداب الشفوية ، يرون أن البحث عن الأصول الأولى للحكايات والقصص والأساطير وما إليها قليل الجدوى والأهمية إذا قورن بالبحث عن عمليات التغير التي خضعت لها النماذج والفولكلورية ، الكبرى ، والأهم من ذلك البحث عن وظيفة تلك الآداب الشفوية والفنون الكلامية أو العناصر والمكونات الفولكلورية في ثقافة وبناء المجتمع الذي توجد فيه .

وسوف يتطلب ذلك دراسة تلك الآداب الشفوية أو الفنون الكلامية أو الفولكلور كجزء من الثقافة العامة السائدة في المجتمع على ما ذكرنا ، وفي علاقتها ببقية النظم والأنساق الاجتماعية المكونة للبناء الاجتماعي للتعرف على الدور الذي تشهر به هذه الآداب الشفوية في المحافظة على بقاء المجتمع واستمرار وجوده . وعلى ذلك فإن يكفي في دراسة الحكايات والقصص والأساطير القول أنها وسيلة للتسلية والترفيه أو أداة لإبراز المسكنة الاجتماعية التي تتمتع بها إحدى العشائر أو البدنات في المجتمع أو أنها أسلوب من أساليب التربية الاجتماعية ونقل القيم والمثل والمعايير الآخرين على ما يذهب إليه جاكوبز وشيرن في كتابهما السالف الذكر (صفحة ٢٢٣) فهذه كلها أغراض جزئية تحققها تلك الحكايات والقصص والأساطير بالفعل ، ويمكن معرفتها بسهولة ويسر ، بل إن الناس أنفسهم في تلك المجتمعات يدركون تلك الأغراض الجزئية المعينة الواضحة التي يطلق عليها

علماء الانثربولوجيا اسم « الغرض الظاهر أو البادى ، والذي يختلف تماما عن « الغرض الحقيقى ، الذى يؤلف « العلة الاخيرة ، لقيام الظاهرة أو النظام الاجتماعى ، وهذا الغرض الحقيقى أو العلة الاخيرة هى ما يطلق عليه هؤلاء العلماء اسم « الوظيفة ، . و « الوظيفة ، بهذا المعنى لا تكون فى الاغلب حاضرة على الاطلاق فى أذهان الناس لأنها كثيراً ما تكون هى النتيجة الغير مقصودة لشيء ما يعتقد الناس أنهم يمارسونه لسبب آخر مختلف تماما ، بل وكثيراً ما لا تكون لديهم أية فكرة واضحة عن السبب الذى من أجله يمارسون ذلك العمل . (انظر فى ذلك كتابنا عن : البناء الاجتماعى ، الجزء الاول ، المفاهيم ، الطبعة الثالثة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ ، صفحة ٩٦) .

والبحث عن وظيفة العناصر الفولكلورية بهذا المعنى شاق وعسير ويتطلب كما قلنا دراسة المجتمع بكل مكوناته ، أو على الاصح فإنه يقتضى من ناحية ضرورة التعرف على مدى تعبير هذه العناصر الفولكلورية عن العلاقات والقيم السائدة فى المجتمع ومن ناحية أخرى دراسة العناصر الفولكلورية التى تدخل فى كل نسيج من الانساق الاجتماعية التى تؤلف البناء الاجتماعى مما يعنى فهم المجتمع ككل من زوايا فولكلورية بحتة . ومن يدرك ، فقد يودى ذلك فى آخر فى الامر إلى ظهور ما يمكن تسميته بالمدخل الفولكلورى لدراسة المجتمع مثلما هناك مدخل ايكولوجى أو مدخل اقتصادى أو غير ذلك من المداخل التى تتبعها مدارس الانثربولوجيا المختلفة ، فى دراستها للمجتمعات الانسانية .

وهذا الكتاب يضم ست دراسات عن ستة كتب تمثل بشكل أو بآخر أهم الاتجاهات فى الكتابات « الفولكلورية ، وخمسة من تلك الكتب الستة كتبها علماء فولكلوريون يمثلون فى كتاباتهم الاتجاه التقليدى العام فى الكتابات الفولكلورية ، والاستثناء الوحيد من ذلك هو سمر وكتابه « الاساليب الشعبية ،

فهو أقرب في منهجه إلى الاتجاه الحديث الذى يحاول الأنثربولوجيون المعاصرون أتباعه فى دراسة الأدب الشفوية ، ولولا أنه يعطى اهتماماً بالغاً لتلك الآداب الشفوية والحكايات والقصص والأساطير لخرج من مجال الكتاب الذى بأيدينا الآن ، فهو يجمع بين الدراسة الاجتماعية التى تعتمد على تحليل النظم والدراسة الفولكلورية التى تقـرم على الجمع والتصنيف والتبويب . ومع أن سيرجيمس فريزر يعتبر من علماء الأنثربولوجيا فإنه فى كتابه « الفولكلور فى العهد القديم » - وهو الكتاب الذى نقدم له دراسة فى هذا الكتاب - أقرب فى طبيعته إلى الكتابات الفولكلورية التقليدية منه إلى الاتجاه الحديث الذى يبدو أنه يسيطر تدريجياً على دراسة الفولكلور . ولعل الدراسات الست التى يضمها هذا الكتاب تعطى للقارئ فكرة عامة واضحة ليس عن عدد من المؤلفين والكتب العامة - وهو هدف جليل فى ذاته - ولكن وهذا هو الأهم عن بعض المناهج العلمية والاتجاهات الرئيسية السائدة فى مجال الدراسة الفولكلورية وما يرجع لتلك المناهج والاتجاهات من تطور من أجل تقدم هذا الفرع العام من فروع الدراسات الاجتماعية .

الفصل الأول

حكايات البيت والأطفال

الأخوان جريم وذراسة الأدب الشعبي

بقلم

الدكتور محمد الجوهري

الفصل الاول

(حكايات الأطفال والبيت)

الاخوان جريم ودراسة الادب الشعبي

بقلم

الدكتور محمد الجوهري

تمهيد

جري بنا أن تؤكد في مطلع هذا المقال أن دراستنا هذه لم يكن لها أن تسير سيرها الصحيح المنطق وطبائع الأمور دون أن تضع هذا الكتاب الذي نعرض له : حكايات الأطفال والبيت ، في مكانه الصحيح بين مؤلفات الاخوين جريم الأخرى . ولم يكن لمنطق هذه الدراسة أن يستقيم دون أن نضع الاخوين جريم في مكانهما الصحيح من حركة الفولكلور في ألمانيا وفي العالم على السواء .

فليكن مقالنا هذا دراسة لمجموعة حكايات الأطفال والبيت ، من خلال حياة الاخوين جريم وإنتاجهما الرحب ، ولتسكن دراسة لتاريخ علم الفولكلور وظروف نشأته الأولى من خلال استعراض ظروف نشأة جريم ودوافع اشتغالهما بهذا الفرع من فروع المعرفة .

ولذلك أستمح القارئ عذرا إذا ما بدا أننا نبذل جهدا فائقا في تأصيل الاهتمامات الاخوين جريم وتببع المؤثرات المختلفة التي أحاطت بهما ، ولتقتثلت

في كل ما كان يضطرم به القرن التاسع عشر من تيارات فكرية وحركات إجتماعية وسياسة ، وكل ما وصل إلى شخصيتها بشكل مباشر في صورة أساتذة، وأصدقاء، وقراءات .. الخ . فهذه الاستطرادات جميعا ليست بالأمر الثانوى لفهم جريم ، وهى تخدم هدفنا المزدوج : تأصيل فهمنا لمجموعة د حكايات الاطفال والبيت ، من ناحية ، وظروف النشأة الاولى لعلم الفولكلور من ناحية أخرى .. وهى جميعا جزئيات تتضافر معا لاستكمال الصورة وتوضيح كافة معالمها .

لذلك سوف ينقسم مقالنا إلى ثلاث فقرات رئيسية ، نتناول فيها في البداية المناخ الفكرى وظروف النشأة الاولى للاخوين جاكوب وفيلهم جريم . ثم نفصل القول عن إنتاجهما الفكرى ، وننتقل في الفقرة الثالثة إلى الكلام عن مجموعة د حكايات الاطفال والبيت ، بؤرة اهتمامنا في هذه الدراسة .

اولا - المناخ - الفكرى وظروف النشأة الاولى

ما أن يذكر اسم الاخوان جاكوب وفيلهم جريم حتى تقفز إلى ذاكرتنا مباشرة « حكايات الاطفال والبيت » ، التى ظلت لأجيال عديدة مصدرا لإمتاع الاطفال متعة حقيقية ، بل ولا زال بعض الكبار يعاود القراءة فيها من وقت لآخر بتشوق واستمتاع . على أن هذه الحكايات ليست هى الشيء الوحيد الذى ندين به للأخوان جريم . فقد كان لهذين الاخوان فضل الكشف عن ذخائر الشعب الالماني فى التاريخ والادب التى ترجع إلى آلاف السنين ، وكانت « طمورة طوال قرون عدة . كما حاولا الكشف عن القوانين الداخلية للغة الالمانية وقدا بذلك اسماءات خالدة وحاسمة لإنشاء وتطوير علم جديد هو فقه اللغة الالمانية (أو الجرمانية) (١) وهكذا تمثل شخصيتا جاكوب وفيلهم جريم قما ذات مكانة رفيعة فى مجالات دراسة الفولكلور وعلم اللغة ، والادب ، والقانون . ولا يقتصر تأثيرهما على الشعب الالماني وحده ، وإنما يمثل ذخيرة.

(١) ليست الالمانية والجرمانية شيئا واحدا ، كما يتردد فى معظم الكتابات العربية . فالالمانية نسبة إلى اللغة ، وإلى الدولة الالمانية أو الولايات الالمانية المختلفة قبل أن تتوحد فى دولة واحدة كبيرة . أما الجرمانية فتشير إلى معنى أوسع سواء سلايا أولفويا ، فن الناحية السلاية تضم المجموعة الجرمانية الألمان والهولنديين والاسكندنافيين والانجليز وغيرهم . ومن الناحية اللغوية تنتمى اللغة الجرمانية إلى عائلة اللغات الهندو-جرمانية . ويمكن من باب التبسيط وبسبب كثرة تردد هذين النقطتين على طول المقال أن نربطى أذهاننا كلمة « الالمانية » باللغة والشعب داخل الدولة كما نعرفها اليوم (« لاوة طبعا على الجاليات الالمانية فى مختلف أنحاء أوروبا) وكلمة « الجرمانية » بالخلفية التاريخية لـ « ويا وسلايا أى بالاصوله والماضى ».

عالمية بحكم ما كانت له من آثار بعيدة المدى على تطوير تلك الفروع المعرفية في الخارج . (كما سنرى تفصيلا في الفقرة الرابعة من هذه الدراسة) .

ومع أن النشاط العلمي الذي أنجزه الأخوان جريم قد تم في معظمه داخل قاعات المكتبات و-جرات المطالعة الهادئة ، إلا أنه قد خرج إلى العالم في وقت مفعم بالتيارات والحركات الفكرية العاصفة . فالعصر الذي عاش فيه الأخوان جريم وأخرجا فيه مؤلفاتهما كان بالغ الأهمية عظيم الإثارة لا من النواحي السياسية والإقتصادية فحسب ، إنما كذلك من النواحي الصناعية العلمية ، والأدبية الفكرية ، والثقافية وقد كان جاكوب وفيلهم جريم لايزالان طفلين بعد أن اندلعت الثورة الفرنسية في باريس عام ١٧٨٩ ، وما تلاها من تغييرات جذرية في الحياة الاجتماعية . وصدرت فرنسا إلى الأمم المجاورة أفكار الحرية ، والمساواة ، وفكرة سيادة الشعب . كما عرفت ألمانيا في فترة طفولة الأخوين جريم أيضا حركات البورجوازية المطالبة بالغاء القيود والإلتزامات الإقطاعية على الأفراد ، وبالحرية السياسية ، وارتفعت الصيحات المطالبة بالمشاركة في حكم البلاد وتوحيد الوطن الألماني في دولة واحدة قوية . وشب الأخوان في ظل الإضطرابات والقلق التي صاحبت حرب الائتلاف ضد فرنسا (١) . كما ذاقا في فترة شبابهما المبكر سيطرة حكم نابليون على ألمانيا ، ونضال الشعوب الأوروبية من أجل تحرير نفسها من الإحتلال الفرنسي . وقد خرجا بعد النصر على نابليون تملؤهما الآمال - كسائر الملايين الكثيرة - بالوصول بألمانيا إلى الوحدة والحرية . ولكن خابت آمالهما في ذلك . وعاشا في أسمى خلال السنوات التالية على الحرب تطور العلاقة

(١) الحرب التي تحالفت فيها مجموعة من الولايات والممالك الألمانية ضد « الثورة

بين الملكية والشعب الذى كان يسعى إلى المشاركة فى الحكم ، وتأثرت حياتهما بهذه العلاقة فى بعض جوانبها على نحو ما سنفصل القول فى حثيه . ولما كنتم عاشا الفشل تلو الآخر فى هذا المجال ، فعاصرنا فشل الثورة التى هبت عام ١٨٤٨ بل إن جاكوب جريم عاش حتى رأى فى أواخر سننى حياته بسمارك يظهر على مسرح الأحداث السياسية فى وطنه . وهى كذلك نفس الفترة التى شهدت نشاطا فذا فى مجال الحركة العمالية والشيوعية العالمية بقيادة ماركس وإنجلز ، ومن التطورات الأخرى ذات الدلالات البعيدة فى نفس الفترة التقدم الكبير فى العلوم الطبيعية وفى الفنون الصناعية . فقد أنتاج استخدام البخار والكهرباء قيام أول ثورة صناعية شهدتها العالم . وحلت الآلات محل الأدوات القديمة ، كما حلت النظم الجديدة فى الإنتاج الصناعى والتى أخذت طابعاً رأسمالياً قوياً محل النظم الحرفية القديمة .

ويطول الحديث لو أننا أردنا أن نضرب مزيداً من الأمثلة على التقدم العلمى والصناعى الفنى فى تلك الفترة وقد شهدت تلك الفترة كذلك طوفاناً من التطورات الفائقة الأهمية فى المجالات الفكرية والثقافية . فقد نشأ الأخوان جريم فى تلك الفترة التى أطلقت فيها الشعوب المتقدمة على الشعب الألمانى لقب « شعب الشعراء والفكرين » . وكان من الوجوه البارزة فى الفلسفة فى تلك الحقبة : كانط ، وفيشته ، وشلايرماخى Schleiermacher ، وشيلنج ، وهيجل ، وفويرباخ . هذا بينما كان يسطع فى سماء الأدب والشعر فى ذلك العصر كل من هرذر Herder ، وجوته ، وشيللر وسرهان ما هبت على ألمانيا بعد ذلك رياح تيارات أدبية جديدة ، هى الرومانسية التى بدأت تسيطر على ألمانيا منذ عام ١٨٠٠ وحتى عشرينات ذلك القرن . ثم خرج إلى الوجود منذ عام ١٨٣٠ جيل الأدباء الذى أخذ يطرح المشكلات الاجتماعية السياسية اليومية فى أعماله ، سواء من منظور بورجوازي ليبرالى ، أو ديموقراطى ثورى .

ولم تتخلف الفنون الصوتية عن الأدب في مضمار التقدم في تلك الفترة .
إذ أصبح هايدن ، وموتسارت ، وبتهوفن أبرز ممثلي الفترة الكلاسيكية في
الموسيقى . واحتلت الموسيقى الألمانية مكانة عالمية في الفترة التالية على ذلك من
خلال أعمال فرانتز شوبرت ، وكارل ماريافون فيير ، وروبرت شومان ،
وفيليكس مندلسون ، ورتشارد فاغنر وغيرهم . كذلك شهدت فنون التصوير
تقدماً ملموساً ابتداءً من كلاسيكية شينكل Schinkel حتى واقعية أدولف
منتيل menzel .

وقد كان التاريخ من أبرز العلوم الإنسانية التي حظيت بأكبر قدر من التقدم
في أوائل القرن التاسع عشر ، وذلك تحت تأثير موجة المد الوطني التي واكبت
حروب التحرير . فصدرت في تلك الفترة أعمال خالدة سواء على المستوى الفردي
أو الجماعي .

وقد قدم الأخوان جريم إسهامات خالدة في تشكيل الحياة الثقافية لهذا القرن .
للتاسع عشر الغنى الخصيب بالتيارات المتلاطمة . فقاموا فعلاً باكتشاف - أو
إعادة اكتشاف - الماهي الألماني في مجالات اللغة والأدب ، وعن هذا
الطريق أسهما بشكل فعال وإن يكن بشكل غير مباشر - في تأسيس علم
الفولكلور . فاثروا بذلك تراث وطنهم وتراث شعوب أخرى عديدة .

(١) سنوات الطفولة والشباب المبكر : ولد جاكوب Jacob — أكبر

الأخوين — في الرابع من شهر يناير عام ١٧٨٥ في مدينة هاناور Hanau
بإقليم هسن Hessen حيث كان الأب يعمل موظفاً في السلك القضائي . وبعد
عام تقريباً ، وبالتحديد في ٢٤ فبراير ١٧٨٦ ولد فيلهلم Wilhelm .
وتوطدت أواصر الصداقة بين الأخوين منذ فترة مبكرة من حياتهما ، فكانا

يتخذان لهما حجرة واحد في بيت الأسرة ، وناما كصبيين في سرير واحد ، وكانا يرتديان زيا متشابها ، كما تلقيا أول دروسهما الخاصة معا . وهكذا تكونت في تلك الفترة المبكرة بذور تلك العلاقة الحميمة التي جمعت بينهما بقية عمرهما في الحياة وفي الانتاج العلى على السواء .

وفي عام ١٧٩١ انتقلت الأسرة من د هاناو ، إلى د شتيناو ، Steinau ، بسبب نقل الأب من وظيفة إلى أخرى ، وذلك قبل وفاته بخمسة أعوام . ونشأ الأخوان جريم في جو تلك المدينة الصغيرة ذات النفحة الرومانسية ، فتوثقت علاقتهما بالطبيعة الجميلة المحيطة بهما من كل حدب ، وبالناس البسطاء المتأنين ، وبالأرض التي تجود على هؤلاء جميعا خيرا عميما . وقد دب فيهما منذ تلك الفترة المبكرة الحماس للجمع . ولكنه لم يكن موجهها هذه المرة إلى التراث الشعبى ، وإنما إلى الفراشات والنباتات الغريبة . وظلت صداقتهما هذه للطبيعة بنفس حرارتها وقوتها بقية أيام عمرهما . وبدأت عليهما في سنوات الصبا الأول أيضا بوادى القدرة دلى ملاحظة الأشياء الدقيقة والمألوفة ، وهى خاصية من أهم خصائص دارس التراث الشعبى ، خاصة إذا كان يعمل بين أبناء شعبه . وقد نبها فيما بعد إلى أهمية هذا الاهتمام بالأشياء النافذة والاعتيادية المألوفة ، . وفي عام ١٧٩٨ — وكان الأب قد توفى كما نوهنا — اتاحت لهما خالتهما فرصة الدراسة على نفقتها بالمدرسة الثانوية في مدينة كاسل Kassel .

وقد أبدى الشقيقان تفوقا فى الدراسة ، وإن كان جاكوب قد برز أخاه فيللم المنى لم تنح له بنيته الضعيفة — طبيعيا — أن يبلغ ما بلغه أخاه من تفوق في التحصيل .

ب — يقظة الفكر وبدء اتخاذه طابعا علميا : وفي ابريل ١٨٠٢ التحق جاكوب جريم بجامعة ماربورج Marburg لدراسة القانون ، ثم لحق به أخوه فيلهلم في العام التالي مباشرة . فقد كان والدهما قانونيا ، وبدا لهما الاثنان طبيعيا أن يقتفيا أثره . كما كانت هذه المهنة تمثل لهما أمل الحصول على وظيفة هما في أشد الاحتياج إليها لمساعدة بقية أفراد أسرتهما الذين عصف بهم موت الأب .

وكان من بين أساتذة الحقوق في جامعة ماربورج في ذلك الوقت البروفسور الشاب فريدريش كارل فون سافيني F.K. Von Savigny الذي يعد من مؤسسي المدرسة التاريخية في دراسة القانون .

وقد بسط رعايته العلمية على الأخوين ، فلقنهما أسس الدراسة العلمية للقانون ، ولفت أنظارهما لأول مرة إلى الاهتمام بتاريخ القانون في العصور الوسطى . على أن قراءتهما الواسعة في مكتبة أستاذهما لم تقتصر على القانون وحده ، بل تعدته إلى الأدب ، حيث نمت في نفس الأخوين رغبة جامحة في قراءة الأدباء القدامى وتذوقهم .

ثم كانت هناك فئة كبيرة من العلماء تشترك في الاهتمام بالتاريخ الألماني القديم ، تدفعهم إلى ذلك عراجل متباينة أشد التباين . وإن كانوا يشتركون جميعا في عدم إخضاع جهودهم لخطة أو منهج معين ، وغلبة طابع الهواية على اهتمامهم هذا ، وإخراجهم المادة التي يشتغلون فيها من سياقها التاريخي الحى . حتى قبض تلك الفئة في أواخر القرن الثامن عشر عالمين عظيمين هما « يوستوس موزر ، J. Moser ويوهان جوتفريد هردر ، J. G. Herder » عاش من ١٧٤٢ حتى ١٨٠٣ . وكان لهما فضل ريادة تيار فكري جديد قاد في النهاية إلى الاهتمام العلمي الجاد بالتراث الألماني القديم .

وعلىنا كدارسين متخصصين فى الفولكلور نكتب عن شخصيات ساهمت
أسهاما بارزا فى تأسيس هذا العلم أن نقف وقفة قصيرة عند تأثير هردر على
الآخون جريم وعلى الحركة الفكرية أيامهما عموما . لقد أدرك هردر أن بعث
الأدب القومى الألمانى — الذى كان يرتبط به ارتباطا عاطفيا ، ويدرك طابطة
الشعبى وأهميته القومية — لا يتيسر إلا على أساس الأدب الشعبى وفى ضوءه .
ولم يكل هردر من الإشادة بالطابع الأصيل والقوى العاطفية السكاملة فى الأدب
الشعبى . وقد اعتبر روح الشعب أو روح الشعبىة ، Volksseele السكاملة
فى هذا الأدب هى النبع الوحيد الذى يمكن أن تنهل منه كل الألوان الثقافية .
كما أشار إلى الطابع التاريخى المتفرد لعناصر التراث الإلمانى القديم .

وقد أكد هردر بصفة خاصة على أهمية الحكايات الشعبىة والاساطير كبقايا
للمعتقدات الشعبىة القديمة . فالحكايات الشعبىة فى رأيه ليست بثرة عجائز
لا منطق لها ، ولا هى اختراع صرف ، وإنما هى ملك للشعب ونتاج قواه الشعاعية
المبدعة . وفى هذا يقول : « إن الحكايات الشعبىة بأسرها ، ومثلها الحكايات
الخرافية والاساطير ، هى بكل تأكيد بقايا المعتقدات الشعبىة ، كما أنها بقايا
تأملات الشعب الحسية وبقايا قواه وخبراته ، حينما كان الإنسان يحلم لأنه لم
يكن يعرف ، وحينما كان يؤثر فيما حوله بروح ساذجة غير منقسمة على
نفسها ، (٢) »

ولم يقدم هردر أفكاره هذه فى مؤلفاته ذات الطابع الفلسفى التاريخى

(٢) زارن : فريدريش فون ديرلاين ، الحكاية الخرافية (نشأتها ، مناهج دراستها .
فنيته) ، الترجمة العربية للدكتورة نبيلة إبراهيم ، سلسلة الألف كتاب ، دار نهضة مصر ،
القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ٢١ .

والفلسفى اللغوى فحسب ، ولكنه قدم إلى جانب هذا شاهداً حياً على ما يقول عن طريق جمع بعض عناصر الادب الشعبى وبعضها من جديد ، وخاصة مجموعة الاغانى الشعبية التى صدرت عام ١٧٧٨ ، والتى سميت منذ طبعتها الثانية عام ١٨٠٧ باسم : « أصوات الشعوب فى أغانيها » (٣) . كما اطلع هردير إلى جانب هذا على جانب من الادب الالماني القديم ، وأدرك بحسه الشعبى الاصيل ، أن هناك حتماً الكثير الذى يجب التنقيب عنه فى بطون المدونات وفى صدور الناس . ولذلك ترددت وتعددت صيحاته العاطفية الجياشه تدعو الناس إلى العناية بهذا التراث ، المفطى بالوحل مجهولاً ومحتقراً من الناس ، والعمل على جمعه وتدوينه ونشره . ومع أنه لم يلب دوراً ريادياً فى وضع دعوته هذه موضع التنفيذ ، إلا أنه كان عظيم التأثير فى معاصريه ، من أخذهم الحواس لهذا التراث الغالى ، فبدلوا جهوداً مضنية من أجل اكتشاف هذه الثروات المظلمة .

ثم كانت الحركة الرومانسية — ابتداء من حوالى عام ١٨٠٠ — مصدر دفعات قوية للاهتمام بالعصور الوسطى وبالادب الشعبى . ولقد لعبت ظروف العصر دورها فى توجيه اهتمام الباحثين إلى العناية بتراث العصور الوسطى . وكان كثير من الرومانسيين قد بهروا فى مبدأ الأمر بالثورة الفرنسية ومبادئها ، ثم أفرغتهم الاتجاهات الراديكالية فيها ، وأزعجتهم الاتجاهات التوسعية لفرنسا بعد الثورة . فقادتهم هذه الافكار تدريجياً إلى رفض المجتمع البورجوازى ، بل ورفض الصورة الحديثة للحياة على الاطلاق . ثم كان لعامل الشعور بالاحباط إزاء الظروف فى الوطن الالماني أثره فى دفع كثير من المفكرين إلى الهروب الفكرى من الواقع الراهن الاليم إلى جنسية الماضى ، وإلى البلاد الاجنبية ، وعالم العصور الوسطى الذى صوروه خيالهم بصورة وردية زائفة ، وإلى الاتجاهات انلامعقولة ، وإلى الاغراق فى التدين أو نوع من التصوف .

(3) J. G. Herder, Stimmen der Völker in Liedern., 1778 f. f.

ولكن كان من فضائل الرومانسية على الحياة الادبية على أى حال أن عملت على بعث الادب الشعبي والادب الالمانى القديم ، واعادة تقديمها للناس من جديد . ومن ثم عملت الرومانسية — من سبيل آخر — على تدعيم الوعي القومى فى ألمانيا .

٢ — الرومانسية وحركة جمع التراث الشعبى : وقد بلغ حماس الرومانسين لكل ما هو ألماني حدا فائقا ، دفعهم إلى العمل دون كلل والدعوة فى غير يأس إلى جمع كل ما يمكن جمعه من عناصر التراث الشعبى فى تلك الاشياء المطمورة ، العادية المألوفة التى لا تلفت النظر ، والتى بدأت تراجع بسرعة أمام زحف المدنية الصناعية الحديثة . وفى هذا يقول جون ماير J . Meier عن الرومانسين : ولقد خلعوا عن الشعب رداء الشحاذين الذى كان يرتديه من قبل ، والبسوه بدلا منه رداء الملك ووضعوا على رأسه تاج الملك ، .

وهكذا سيطرت فكرة الانقاذ ، وإنقاذ كل ما يمكن إنقاذه على عقول الرومانسين وتلاميذهم ، فكل ما هو شعبى كفىل بأن يهيم الفرصة من جديد لميلاد الروح الوطنية الالمانية ، ويخلص الاجيال من جريمة التنكر للتراث الوطنى .

والواقع أن هذا الفهم لفائدة عملية جمع التراث الشعبى — ألا وهو ادراك روح الشعب ، . Volksseele لم يستمر ولم يتصل على طول مراحل تاريخ علم الفولكلور فقد تحول الجمع فى مراحل تالية فى القرن التاسع عشر إلى هدف فى ذاته ، وأصبح الهواة والباحثون يجمعون لجرد الجمع ، ودرن استناد هذا الجمع

إلى خطة أو أهداف محددة سلفاً قبل الجمع (٥)

ولعلنا نذكر على سجل جهود أوجوست فيلهلم شليجل A.w.Schlegel الذى كان يشتغل بالأدب الألماني القديم منذ عام ١٧٩١ فى برلين ويحاضر على مدى سنوات أربع من ١٨٠١ إلى ١٨٠٤ على جمهور عريض حول موضوعات الأدب الألماني القديم والعناية به كما نذكر جهود فريدريش هينريش فرن دير هاجن F.H.Von der Hagen الذى تأثر . . بشليجل ، وأثر بدوره على لودفيج تيك L.Tieck

وفى هايدلبرج عمل كل من كلميتير برنتانو Brentano وآخيم فون أرنيم A.Von Arnim فى الفترة ما بين ١٨٠٥ و ١٨٠٨ بحماس مع طائفة من المهتمين بالأدب الألماني القديم واستطاعوا أن يخلقوا لجماعتهم مجلة خاصة لنشر بحوثهم ودراساتهم ويتمثل أبرز اسهام تلك الجماعة فى تلك المجموعة القيمة التى أعدها برنتانو وأرنيم للاغنى الشعبية الألمانية والموسوعة بوق الصبى السحرى (٦) فكانت مجموعة بوق الصبى السحرى ، رمزا لبعث الاغنية الشعبية الألمانية. وام يقتصر تأثير هذا العمل الهام على إثراء الشعر الغنائى الألماني لفترة طويلة من الزمن فحسب ، وإنما حفز كذلك الى ظهور عديد من الجهود المشابهة — ذات طبيعة علمية أوضح — التى نفذت إلى عقول وقلوب قطاعات عريضة من الناس مشيرة اهتمامهم بالاغنية الشعبية .

(٤) نحن لا نعارب هنا فكرة الجمع أبداً ، وإنما ندين فكرة الجمع للجمع . أما الجمع المنظم فهو الأساس الذى لا يمكن بدونه أن يقوم علم لدراسة التراث الشعبى .
قارن كذلك : أدلف باخ ، الفولكلور الألماني . هايدلبرج ، الطبعة الثالثة ، ص

على أن جامعى «البوق السحري» لم يلتزما في جمعهما لأغانى المجموعة بأى قيود عليّة، فكانا فنّانين أكثر منها عالّمين وظل هذا الطابع يميّز كل ما نشراه. حتى بعد تلك المجموعة ومع ذلك كان «البوق السحري» وقت ظهوره خطوة عظيمة على الطريق المنشود، طريق الكشف عن تراث الشعب - المظهور.

وقد اتصل الأخوان جاكوب وفيللم جريم طوال فترة دراستهما بجامعة ماربورج: بكليتز برنتانو - الذى كان فى نفس الوقت صهرا لأستاذهما دى سافينى وسرعان ما تحولت العلاقة الى صداقة وطيدة ومن الطبيعى أن يعمل برنتانو على كسب الأخوين جريم لصالح عملية الجمع التى كان يمارسها بشغف وحماس والتى كانا هما - كما ألقنا مبهتين لها بفعل النشأه الأولى والتجارب الفكرية المبكرة كما عمل بالفعل تلى حبسهما على الاضطلاع بعمل مماثل وقد وظفهما فعلا منذ ربيع ١٨٠٦ فى عملية جمع أغاني «البوق السحري» كما تشهد على ذلك شواهد تاريخية ثابتة وأكيدة.

البحث عن الأدب النلقائى والفنى : ومنذ عام ١٨٠٥ بدأ حب الأخوين جريم لكل ما هو ألماني قديم يزداد نموا واتساحا . وقد تدعم هذا الحب وازداد اشتعالا من خلال إقامة جاكوب الأولى فى باريس . وكان أستاذه سافينى قد استدعاه فى أوائل عام ١٨٠٥ الى باريس لكي يعاونه فى المراحل الأولى من إعداد مؤلفه عن تاريخ القانون الرومانى . على أن باريس لم تعمل على توسيع آفاق جاكوب العلية فحسب ، وإنما أخذ ينهل يوميا من مخطوطات العصور الوسطى فى مكتباتها . كما التقى فى تلك المكتبات لأول مرة مع بعض المؤلفات الهامة التى كان لها أثرها عليه فيما بعد .

وقد تأكدت خلال إقامته تلك فى باريس رغبته فى الكشف عن كنوز اللغة

والادب المظمورة والمجھولة . وزاد من ذلك تشجيع فيلهلم له من ماربورج ،
إذ كان يستحثه على الإعداد لهذا الهدف العظيم والعمل من أجله . من هذا مثلاً
خطابه إليه في ٢٤ مارس ١٨٠٥ يستحثه فيه على التنقيب عن الآداب والأشعار
الألمانية القديمة ، لعله يجد شيئاً طريفاً ومجھولاً . . . وتدلنا خطابات جاكوب
بدوره إلى أخيه على حرصه على التمسك بهذا الهدف ، ووضعه له نصب عينيه
دائماً وتفكيره في إتمامه في سنوات عمره المقبلة . (١٧)

على أن الأعمال الأولى للاخوين جريم عن الأدب ، والحكاية الشعبية Sage
والأسطورة Myth تتصف في معظم الأحيان بافتقارها بعد إلى موقف علمي
محدد . ولا زالت لا تبشر بعد بالعالم اللغوي الخاذق جاكوب جريم الذي -نقرأ
في الكثير فيما بعد . وكان لا يزال على الاخوين جريم أن يجدوا الطريق إلى الاشتغال
العلمي الرصين بفقه اللغة . وقد أعانتهما على تصحيح المسار العلمي لجهودهما
الانتقادات الحادة التي وجهها إليهما أوجوست فيلهلم شايغل ، ومؤلفات
أساتذة آخرين .

ثم عاد جاكوب جريم من باريس في سبتمبر ١٨٠٥ حيث اجتاز امتحان
شهادة الحقوق بعدها بقليل ، واستطاع الحصول على عمل . وظل وهو في عمله
الجديد دؤوباً في متابعة أحلام الشباب دون كلل أو تراخ .

(١٧) قارن ما فريد ليمار الاخوان جريم . ليزيغ الطبعة الثانية — ١٩٦٧ ص ١٧

Man fred Lemmer, Die Bruder

Grimm, Leipsig, 1667

وبعد هذا الكتاب الذي أصدره المعهد الببليوجرافي في ليزيغ أدق وأكمل عرض
بالوثائق لحياة الاخوين جريم . وقد اعتمدنا عليه في تغطية الجانب الوثائقي في الدراسة وكذلك
في استكشاف بعض تفاصيل حياتهما الدقيقة . . . أهماته كثير من المراجع التي رجعنا
إليها .

ثم تلاحت الأحداث نوجزها في كلمات : إذ أدت التطورات إلى أن يفقد جاكوب عمله في عام ١٨٠٧ ، ثم توفيت أمهما في مايو ١٨٠٨ ، وعاد إلى عمل جديد في يوليو ١٨٠٨ ، وعلى عاتقه مسئولية رعاية أخوته الخمسة ، فقد أصبح الآن رب الأسرة .

وقد وجد جاكوب في عمله الجديد أمينا لمكتبة عامة فرصة ذهبية لقضاء النهار بطوله في التنقيب عن الشعر والأدب الألماني القديم ولم يكن أخاه فيلهلم أقل منه حماسا في هذا اللون من الدراسة .

وقد تعرف فيلهلم خلال رحلة له إلى براين على آخيم فون أرنيش ، والتقى لأول مرة في فايمار Weimar في رحلة العودة من براين إلى كاسل بأديب ألمانيا الكبير جوته . وكان فيلهلم يمكن لجوته حسا وتقديرا عظيمين ، فأخذ يعرض عليه مشروعاته وأفكاره هو وشقيقه جاكوب بالنسبة للأدب الشعبي . فتلقى جوته هذه الأخبار بحماس وترحيب بالغين ، بل إنه ساعدهما في عملهما بما كان يعيره لهما من مخطوطات من مكتبته الخاصة . وظل فيلهلم يواصل بعد ذلك اطلاعه باستمرار على سير العمل ، بل ويرسل إليه المؤلفات الجديدة أحيانا مصحوبة بكتاب توضيحي يقدم فيه بعض التفسيرات والتبريرات لما جاء في العمل هنا أو هناك .

ومن الأفكار العبقريّة التي راودت الأخوين جرّيم في هذا الصدد ، ولم يكتب لها أن تخرج إلى حيز الواقع كما أراد ، ذلك المشروع الذي قدماه إلى جوته في عام ١٨١٦ لإنشاء الجمعية الألمانية ، وقد أراد أن تهيمن هذه الجمعية على عملية جمع منظمة للتراث الشعبي الألماني بمعناه الواسع وقد جاء في مشروعاتهما : وعلى رجال الدين بالذات أن يكلفوا بتسجيل العادات الشعبية (وخاصة بالزواج

والوفاة .. الخ) والعادات القانونية ، وكذلك الحكايات الشعبية والأغاني ،
بصفة خاصة ، . (٨)

وتدلنا هذه الخطة بوضوح على المستوى العكري الرفيع الذى بلغه الاخوان .
جريم كـ. دارسين ثقات فى علم الفولكلور فى الوقت الذى لم يكن هذا الفرع من
فروع العلم قد ظهر إلى الوجود أو حمل هذا الاسم بعد .

وظل الاخوان يتابعان عملهما العظيم فى هدوء وانتظام رغم اضطراب
الجو السياسى حولهما بحيث أن برنتانو قد لقيهما فى أكتوبر ١٨٠٧ وملائته .
الدهشة حين وجد ما وصل إليه عملهما من تقدم وخبرتهما من تطور ونمو هائلين
وما وجدتهما عليه من تواضع جم ملفت للنظر . وقد هاله ما كانا يبذلانه من جهد
جارق فى نقل الحكايات والأساطير الألمانية القديمة من المخطوطات والمكتب
المختلفة الى لم يكن يتيسر لهما شراؤها .

وكان من عواقب انهيار سلطات الاحتلال الفرنسى لألمانيا ، واندحار هذا
الاحتلال نهائيا ، أن اضطربت حياة جاكوب العملية الذى كان يقبض مرتبه من
الحاكم الفرنسى الملك جبروم شقيق نابليون . على أن هذه المشكلات لم تدم طويلا

(٨) قارن شتايج : «خطة جاكوب جريم لجمع التراث الشعبى الألمانى القديم» ، مقال
«بمجلة الفولكلور» (وهى المجلة الألمانية القومية لفولكلور) عدد ١٢ (١٩٠٢) ص ١٢٩
وما بعدها .

R. Steig d. Grimm 's Plan zu einem
Altdewtschen Sammler Zeit Schrift
Für volks Kunde.

وكذلك أدولف باخ - المرجع السابق - ص ٤٧ - ٤٨ والمراجع الأخرى الواردة .
هناك .

إذ التحق جا كوب بخدمة حاكم هسن الألماني في وظيفة دبلوماسية ، تخالف ما تعودته من أعمال حتى الآن .

وظل جا كوب يتابع مهنته الجديدة بنصف قلب ، ويركز قدر جهده على هوايته ويعمل جادا في تنفيذ مشروعاته السابقة ، وقد قادة هذا العمل إلى رحلات عديدة وطويلة خارج ألمانيا ، بينما ظل أخوه فيلهلم يرعى الأسرة ، حيث كان شقيقاهما الآخران لودفيج و كارل جريم قد تطوعا في صفوف الفدائيين للملاحقة . فلول الفرنسيين واستغل فيلهلم فترة بقاءه في البيت هذه في مواصلة العمل في مشروعاتهما المشتركة . فأعد الجزء الثاني من كتابنا وحكايات الأطفال والبيت ، للطبع ، وبدأ كذلك في إعداد طبعة جديدة من كتاب الإدا ، Edda (انظر الفقرة التالية حاشية رقم ٢٣) . واستطاع في عام ١٨١٤ أن يحصل على وظيفة أمين مكتبة ثان في مكتبه كاسل .

وانتهز جا كوب فترات وجوده القصيرة المتقطعة في كاسل لمتابعة العمل في حماس في المشروعات القائمة ، بحيث صدرت للاخوان في عام ١٨١٥ وحده ثلاث كتب هي : الجزء الثاني من حكايات الأطفال والبيت ، وكتاب الإدا ، وكتاب هينريش المسكين ، . وبما يذكر أن الاخوين جريم قد تبرعا بحقوقهما من نشر كتاب هينريش المسكين ، لتسليح الفدائيين المناضلين ضد الاحتلال الفرنسي .

وكان الاخوان جريم قد أسسا في عام ١٨١٣ مجلة « الغابات الألمانية القديمة » Altddeursehe Walder والتي استهدفا من ورائها : « احياء دراسة الحضارة الألمانية القديمة وبعث روحها ، التي بدأت قيمتها تلقى الاعتراف من

أكثر من جهة ، (٩) على أنهما لم يستطيعا الاستمرار في إصدار المجلة طويلا فتوقفت عام ١٨١٦ .

وكانت المهام الدبلوماسية قد قادت جاكوب إلى فيينا حيث كان المجتمعون ينضمون خريطة جديدة لأوروبا بعد اندحار نابليون . وظل هناك ورغم المشاغل العديدة على حرصه في التردد على المكتبات ومداومة البحث والاطلاع ، بما جلب عليه تبرم مليكه ، الذي ضايقه من جاكوب . عدم تردده على المجتمعات والصالونات ، . وكان جاكوب يشكو كثيرا في خطاباتة إلى أصدقائه وإلى أخيه من كثرة الشخصيات المملة التي يتحتم عليه التعرف عليها والاتصال بها ، . بل إنه عبر لأخيه في خطاب بتاريخ ٢ مايو ١٨١٥ عن رغبته في تركه لنا . العمل نهائيا .

(٥) العمل المشترك في كاسل : وبالفعل ترك جاكوب السلك السياسي في ديسمبر ١٨١٥ ليتفرغ كلية لشغل حياته الداغل وعاد إلى كاسل حيث حصل في إبريل ١٨١٦ على وظيفة أمين مكتبة في مكتبة كاسل التي كان فيليبام يعمل بها منذ ١٨١٤ . ولقد كان قرارا رومانسيا من جاكوب فعلا أن يتخلى وهو في الحادية والثلاثين عن هذا العمل ذي المستقبل الواعد ليعمل كأمين مكتبة مسكين مكرما كل جهده لاكتشف عن ذخائر تراث بلاده وتحقق بذلك في نفس الوقت أمل عزيز للاخوين هو أن يعمل معا في مكان واحد ، حيث يمكن لأواصر التعاون العملي وأروحي بينهما أن تبلغ مداها .

وقد وصف جاكوب في ترجمته الذاتية ، السنوات الثلاثة عشر التي قُلت ذلك في عملها هذا في مكتبة كاسل بأنها « أهدأ فترات حياته ، وأكثرها عملا » .

وربما أوفرها عائدا على الاطلاق ، (١٠) وهذا حق فعلا ، فقد أثمرت عزلتهما في كاسل هذه أئنة الثمار ، ودفعتهما إلى رفض كثير من العروض ، ليس آخرها وظيفة هيئة التدريس بجامعة بون .

وكان أبرز ثمار هذه الفترة على الاطلاق مؤلف جاكوب الخطير البعيد الاثر « الاجرومية الالمانية » ، (١١)

وفي ربيع ١٨٢٥ طرأ على حياة الاخوين المشتركة في كاسل تغير جديد . إذ تزوج فيلهلم جريم في مايو من تلك السنة من آنسة كانت تربطهما بها صداقة وطيدة منذ أمد بعيد . ودخلت في فريق العمل ، وساد الثلاثة ألفة وانسجام لم يعكر صفوه شيء حتى النهاية . أما جاكوب — الذي لم تلعب المرأة أى دور في جميع مراحل حياته — فقد أصبح طبعاً عضواً في الأسرة الجديدة التي نمت بعد ذلك بميلاد أطنال فيلهلم الثلاثة .

و — الاخوان جريم يغادران كاسل : كان الاخوان قد تمتعا في تلك الفترة بسمعة فائقة بين دوائر المتخصصين . فكان يتراملان مع أكبر علماء عصرهما ، وكرمتهم الاكاديميات والجمعيات العلمية ، ومنحتهم جامعة ماربورج درجة الدكتوراه الفخرية ، علاوة على الشهرة الجماهيرية التي تمتعا بها حيث كانا يعرفان باسم « الاخوين مؤلفي الحكايات » . على أن الملك فيلهلم الاول حاكم ولاية هسن التي كانا يعيشان ويعملان فيها لم يشأ أن يسمع أو يرى شيئاً من هذا كله . ولم يوجه كلمة ثناء أو تقدير واحدة لأمينى المكتبة اللذين كانا يعملان لديه . بل

(١٠) ماغريد ليمار ، المرجع السابق ، ص ٣٤ .

(١١) الاشارة هنا إلى كتاب Deutsche Grammatik كما أثمرت تلك الفترة طائفة من المؤلفات الهامة التي سنعرض لها بالتفصيل في الفقرة التالية من هذه الدراسة .

حدث عندنا أهداه جاكوب جريم كتابه « الاجرومية الالمانية » ، أنه لم يقل شيئا سوى : « أنه يأمل ألا تلحق هذه الاشغال الثانوية جريم عن عمله الاصلى » . ولم يتغير هذا الموقف بتولى فيلهلم الثانى مقاليد الحكم فى الولاية ، فلم يجرؤ جاكوب أن يهديه شيئا من مؤلفاته ، معلقا على ذلك بقوله : « أخشى أن يعتبر عملنا فى المكتبة لا لزوم له لنا ، ويمكننا أننا الوحيدان اللذان بقينا دون تلك العلاوة الضئيلة التى وزعت على كل موظفى الولاية الآخرين » . (١٢) وظلت المضايقات والاهانات تتلاحق بما كان زملاؤهما يوغران به صدر الحاكم ، حتى وصلت إلى حد التجاوز فى الترقية بشكل مسي . ووجدنا أنه بات من المستحيل عليهما البقاء فى كاسل ، رغم ارتباطهما العاطفى الوثيق بها ، وانقضاء فترة خدمة ١٣ و ١٥ سنة على التوالي لكل منهما فيها . فقبلا فى عام ١٨٢٩ — الذى وجهت اليهما فيه تلك الاهانة — دعوة لشغل وظيفة بهيئة التدريس بجامعة جوتنجن . وقبل الحاكم استقالتهما على الفور ، ولم يجد ما يقوله سوى تلك الكلمات المخزية : « السيدان جريم يتركان الخدمة ، يا للخسارة ، لأنهما لم يعملنا شيئا من أجل على الاطلاق » .

وانتقلت الأسرة فى آخر ديسمبر ١٨٢٩ إلى مدينة جوتنجن ، حيث شغل جاكوب وظيفة أستاذ كرمى الفلسفة وأمين مكتبة الجامعة . وعمل فيلهلم أمينا بمكتبة الجامعة أيضا . ولنا أن نتصور صعوبة مغادرتهم لمدينة كاسل وتغييرهما لميقات الحياة الذى اعتاده على امتداد تلك السنوات الطويلة ، وتكيفهما لآعباء المناصب والبيئة الجديدة .

(١٢) من خطاب إلى صديقه كارل لاخمان K. Lachmann بتاريخ ٢ مارس ١٨٢٣ ،

قارن مانفريد ليهار ، المرجع السابق ، ص ٤٢ .

ثم تحسن وضع فيلهلم أيضا إذ عين في فبراير ١٨٣١ أستاذا بدون كرمى مع بقائه في وظيفة أمين المكتبة ، ثم عين أستاذا ذا كرمى في يونيو ١٨٣٥ .
وفي ١٨٣٢ كرمت أكاديمية العلوم بيرلين الأخوين بتعيين جاكوب عضوا عاملا فيها وفيلهلم عضوا مراسلا .

ولم تعطل مهام المنصب الجديد جاكوب عن متابعة نشاطه في التأليف كما كان يتخوف في البداية . فقد شهدت سنوات جوتنجن مجموعة كبيرة من المؤلفات على رأسها : الجزء الثالث من « الاجرومية الالمانية » ، ثم الجزء الرابع بعده بست سنوات ، و « ثعالب رانيهارت » ، و « الميثولوجيا الالمانية » ، وغير ذلك من المؤلفات التي ستمرض لها في حينه .

كما أصدر فيلهلم أعمالا جديدة في تلك الفترة رغم مهاجمة المرض له أكثر من مرة ، وتأثيره على صحته العامة .

ز - الخروج من جوتنجن : على أنه لم يكتب للأخوين جريم أن تطول إقامتهما في جوتنجن بنفس طولها في كاسل . فقد دخلا أطرافا في معارك الدستور التي كانت مشتعلة في ذلك الوقت على أشدها ، والتي كانا يتابعانها من قبل ذلك بوقت طويل . فقد حدث بعد أن اعتلى الملك ارنست أوجست عرش هانوفر أن أوقف العمل بالدستور وأراد إخضاع البلاد لحكمه المطلق . فثار كل الطوائف ، وكان من بين أساتذة جامعة جوتنجن من قرر السير في مقاومة هذا الطغيان إلى آخر المدى . فوقت مجموعه منهم اعلانا خطيرا وجريئا بهذا المعنى ، وكان من بين الاساتذة السبعة الموقعين عليه جاكوب وفيلهلم جريم ورغم معارضة الجميع لهذا الطغيان الملكي إلا أنه لم يرد أن يضحى بمستقبله المهني من الاساتذة سوى هؤلاء السبعة . وقد كتب فيلهلم جريم موقفا على ذلك : « وهنا

بدأت الشخصيات تتكشف على حقيقتها ، وتنساقط الأقنعة التي كانت تستر بها ، كما تنساقط الأوراق عن أشجار الخريف في إحدى الليالي القارسة الباردة (١٣).

وقامت المظاهرات الجماهيرية والطلابية تؤيد الأساتذة الإبطال السبعة ، وعقدت الاجتماعات المؤيدة لهم ، ولم يجد الملك أمامه سوى أن يضرب بعنف ليضع حدا لهذه الحركة الجماهيرية العاتية أو على حد تعبيره ، ليوقف هذه البداية الاجرامية ، فأمر في ١١ ديسمبر ١٨٣٧ بفصل الأساتذة السبعة من مناصبهم . بل فرض الحاكم على ثلاثة منهم من بينهم جاكوب جريم مغادرة الولاية في خلال ثلاثة أيام . وودعت المظاهرات الضخمة جاكوب جريم حتى حدود الولاية بحماس مناجح يدل أعظم الدلالة على مدى تأثير هؤلاء الأساتذة العظام في طلابهم وفي الأجيال الجديدة عموما .

وقد عاد جاكوب إلى العمل في مدينة كاسل ، بينما بقى فيلهلم مع أسرته مؤقتا في جوتنجن . وتدل خطابات جاكوب إلى زملائه وأصدقائه على أنه لم يندم أو يتردد لحظة واحدة على ما فعل .

وأثارت حركة الأساتذة السبعة ردود فعل وحركات تأييد وتعاطف واسعة النطاق شملت ألمانيا بأكملها من أقصاها إلى أقصاها . بل نظم الشعب هيئات خاصة لجمع الأموال — من أفراد الشعب ومن حكومات الولايات الأخرى — لإعاشة الأساتذة السبعة . ومن الجدير بالذكر أن جاكوب أبى أن يقبل شيئا من هذه الأموال ، ولكنه اضطر إلى الإذعان والقبول تحت إلحاح زملائه حتى

« لا يجرح شعور الجماهير، ويخلق اضطرابا في الحركة الشعبية التي لم تشهد لها
المانيا مثيلا من قبل، (١٤) »

وذهبت الجماهير إلى مدى بعيد في التعبير عن تأييدها ومساندتها للأستاذة
السبعة ، وكان من بين صور التقدير أن كثر نشر صورهم في الصحف والمجلات ،
بل طبعت صورهم على الألوان الزجاجة والخزفية ، ودشن أحد أصحاب مصانع
السفن في هامبورج إحدى سفنه باسم واحد منهم هو دالمان ، . . الخ

وظل الاخوان منفصلين لمدة ثلاثة أرباع السنة في أعقاب أحداث جوتنجن
ولم يستطع جاكوب — الذي كان يعيش في كاسل — أن يجد الهدوء والرضا بعيدا
عن أوراقه وكتبه . حتى وافاه فيليلم مصطحبا أمرته في سبتمبر ١٨٣٨ ، والتأم
الشمل من جديد .

على أن أحداث جوتنجن لم تعد على الشعب الالمان — كسب سياسي خصب ،
وانما كان لها عائد علمي بالغ القيمة أيضا ، ألا وهو القاموس الالمان ، الكبير
الذي سنتناوله بالحديث في حينه .

ج — عرض العمل عليهم في برلين : انقضت ثلاث سنوات بعد العزل من
جامعة جوتنجن ، ولم تجسر أى ولاية المانية بعد على عرض العمل على الاخوين

(١٤) من خطاب زميله — المفصول منه — البروفسور دالمان Dahlmann إليه
المؤرخ ٣٠ ديسمبر ١٨٣٧ . أنظر ليمار ، المرجع السابق ص ٥٠ — ٥١ ، وعلى صفحات
٥٧ وما بعدها مزيد من نصوص خطابات جاكوب وفيلهام التي تعبر عن مشاعرهما إزاء
تلك الازمة .

جريم ، على الرغم من كثرة عدد من كانوا يرون في المانيا ضرورة ذلك كنوع من انصاف هؤلاء الاساتذة . ومن المؤكد أن جاكوب كان يفضل الذهاب للعمل في جامعة برلين ، لو أنه عرض عليه ذلك ، خاصة وهو عضو عامل بأكاديمية العلوم فيها على نحو ما أشرنا . ولكنه لم يتلق مع ذلك أى عرض من دولة بروسيا ، وفضل أن يتخذ كامل منق له .

ولم تسنح الفرصة للذهاب إلى برلين إلا بعد أن اعتلى عرش بروسيا الامبراطور فريدريش فيلهلم الرابع في صيف ١٨٤٠ . إذ كان معروفًا عن الملك الجديد حبه وتقديره للعلوم والاعنون ، كما أن مواقفه السياسية الأولى صادفت رضى فى نفوس الفئات البورجوازية الليبرالية . وقد سبق للامبراطور — وهو بعد ولى للعهد — أن عبر عن تماطفه مع الاخوين جريم . ولكنه تردد فى البداية فى حمل شىء لهما عاملا بذلك حسابا لافارقة حكام هانوفر . بل إن الملك ارست أوجوست استشاط غضبا عندما جاء فى الصحف — فى أغسطس ١٨٤٠ — نبأ احتمال عرض العمل فى جامعة برلين على الاخوين جريم ، ويقال انه قرر الثأر منهما ، وتمطيل تنفيذ ذلك العرض . ولكن اساتذه برلين أفلحوا برغم ذلك فى حمل الملك على توجيه دعوة كريمة الى الاخوين للتدريس بجامعة برلين (وكان ذلك فى ٢ نوفمبر ١٨٤٠) . ولما لم يكن بالجامعة كراس استاذية شاغرة آنذاك ، فقد عيننا بالجامعة فى وظيفة باحثين متفرعين للبحث كلية . وقد كان لهذا الوضع ميزة توفير القدر الكافى من الوقت لهما لمتابعة أبحاثهما ، وإن كان من حق جاكوب مع ذلك — بحكم عضويته فى الاكاديمية — أن يحاضر الطلاب ، وهو الحق الذى منح لفيلهم بعد ذلك بوقت غير طويل . ولكن المهم أن وظيفة الجامعة كفت لهما مستوى معقولا — ليس بالمترف — للعيشة يتيح لهما التفرغ الكامل للبحث .

وأخيراً رحلت أسرة جريم إلى برلين حيث قوبلت بترحاب كبير ، خاصة من جماهير الطلاب ، الذين لم تكن قد غابت عن ذاكرتهم أيام جوتنجن وأحداثها ، وحظيت محاضراتهما بجمهور وفير من الطلاب . وظل الاخوان على علاقتهم الطيبة بالطلاب ، حتى تركا الجامعة ، وأحيلوا إلى المعاش (جاكوب في عام ١٨٤٨ ، وفيلهلم في عام ١٨٥٢) .

وظل الاخوان يتمتعان بسمعة علمية فائقة ، وبمكانة رفيعة لدى المتخصصين . يشهد على ذلك انتخاب جاكوب رئيساً لمؤتمر المؤرخين وأساتذة اللغة الألمانية الذي عقد في مدينة فرانكفورت في ٢٤ سبتمبر ١٨٤٦ وسط مظاهر التقدير والاحترام . كما أعيد انتخابه لنفس المنصب في مؤتمر المؤرخين للتالي الذي عقد في مدينة لوبيك في شمال ألمانيا عام ١٨٤٧ .

على أن المؤتمرات العلمية التي كانت تنفق في أربعينات القرن التاسع عشر — والتي كانت تضم ممثلين عن جميع الولايات الألمانية — لم تكن مجرد مجادل علمية محضة ، وإنما كانت تتخذ دائماً مناسبة لمناقشة مشكلات الوطن الأم ألمانيا ، وآمال وعقبات توحيد الممالك والولايات المشتته في دولة واحدة قوية وكان للاخوان جريم شأنهما في ذلك شأن كبار علماء عصرهما — باع طويل في مناقشة تلك الأمور والاسهام بالفكر والجهد دون تردد . فقد كان مستقبل ألمانيا الام شغلهما الشاغل ، وكان هذا الحب الخرافي للعنيف لألمانيا ولكل ما هو ألماني الباعث الأكبر على انجاز الغالبية العظمى من مؤلفاتهما ، إن لم يكن قد صدرت جميعاً دون استثناء بدافع من هذا الحب ، ورغبة في جمع رابطة أبناء الوطن الواحد .

وكانت المعارك الدستورية قد احتدمت وبلغت مداها في ذلك الوقت في جميع الممالك والولايات الألمانية دون استثناء ، حتى بروسيا التي اطمأن الليبراليون في

بداية الامر إلى مليكها فريدريش فيلهلم الرابع ، لم تمكث طويلا بعيدا عن تلك
المعارك المطالبة بالدستور ، وبمشاركة الشعب في تسير شؤون بلاده. وبدأ الاخوان
جريم نفسيهما يحسان مرارة خيبة الامل عن المواقف المتعسفة، بل والطاغية التي
اتخذها فريدريش فيلهلم ، وخاصة في خطبه افتتاح برلمان الولاية الموحد في ١١
ابريل ١٨٤٧ .

ثم جاءت سنة ١٨٤٨ بأحداثها العاصفة واضطربت المانيا كلها بغضب كاسع
فقد كان لثورة فبراير في باريس وعلان الجمهورية الفرنسية أثر مباشر على إشعال
الاحداث في البلد المجاور المانيا . وتعددت المظاهرات والاجتماعات ، التي
أسفرت عن عقد برلمان الماني موحد في مدينة فرانكفورت . وقد افتتح هذا
البرلمان جلساته في ١٨ مايو ١٨٤٨ ، وكان جاكوب جريم أحد أعضائه المنتخبين
وكان هدف المؤتمر بالطبع العمل على إخراج الوحدة الالمانية إلى الوجود ، التي
أبى حكام الولايات الالمانية تحقيقها عام ١٨١٥ . ولكن البرلمان ترك التفكير
الجدى في الوسائل والسبل المحددة الكفيلة بتحقيق تلك الاهداف العظيمة ،
وتناه وسط ضباب المناقشات الفرعية ، مما أفقده كل قدرة على العمل الناجح
المؤثر وأفقده بالتالي احترام الشعب وتقديره .

ولعلنا نتوقف هنا لحظة للحديث عن انتماءات جريم الحزبية وعن نشاطهما
السياسي على العموم. أكدنا أكثر من مرة أن العاطفة القومية للاخوين جريم
أسطع من نور الشمس ، مما يترتب عليه بالبداية أنهما كانا دائمي المتابعة لكل
ما يجري على المسرح السياسي في وطنهما غير أنهما لم يشاركا بشكل مباشر في
الاحداث السياسية اليومية إلا في أثناء فترة جوتنجن إبان أحداث سنة ١٨٢٧
فالاخوان لم يكونا ثوريين بطبيعتهما . ولذلك لاندھش عندما لانجدهما
لا يشاركان بشكل فعال في أحداث مارس ١٨٤٨ العاصفة ، والتي كانت بالتأكيد

أبعد مدى من أحداث جوتيجن سنة ١٨٣٧ . غير أن جاكوب كان دائم الاستعداد دون توان للمشاركة في العمل البرلماني ، دون أن ينتمى مع ذلك إلى أى مجموعة حزبية ، خاصة أثناء فترة انعقاد البرلمان الألماني المذكور في فرانكفورت .

وكان يردد دائما المرقف المعروف عن المستقلين الليبراليين إن كل حزب من الأحزاب يزعم لنفسه جانبا واحدا فقط من الحقيقة ، وأنه يريد أن يقرر موقفه بناء على اقتناعه دائما ، وليس وفقا للاعتبارات الحزبية . ومن ثم لم يحتمل جاكوب جريم مكانة سياسية قيادية وسط تلك الأحداث ذات الطابع الثوري العاصف ، رغم متابعته الدائمة ومشاركته الدائبة في أحداث بلاده وعلى خلاف هذا الطابع الليبرالي لأراء جاكوب ، كان فيلهلم أميل إلى المواقف المحافظة .

وأنفق جاكوب جريم أربعة أشهر من وقته الثمين يناقش ويحاور في برلمان فرانكفورت ، وهو يزداد مع كل يوم ياسا وشعورا بالاحباط وبأن المؤتمر يتعد يوما بعد آخر عن تحقيق هدفه المنشود ، مما يؤدي كله بالتالي إلى تمويق أمله في الوحدة الألمانية وبلغ الضيق يوما ما مداه ، وحزم جاكوب أمره على التنازل عن عضويته بالبرلمان ، والانسحاب منه ، عائدا إلى براين ، إلى حجرة مكتبه وإلى كعبه وأوراقه وكانت هذه الحادثة نهاية نشاط جاكوب على المسرح السياسي ، فلم يعد بعدها إلى المشاركة في أى عمل سياسي .

وحدث كما هو معروف أن فشل برلمان فرانكفورت في العمل على خلق الوحدة الألمانية ، ولم تستطع الثورة أن تحقق هي الأخرى أهدافها وجشت الظروف السياسية على صدور جريم وعلى صدور معاصريهما ، وبدأت فكرة الوحدة والحربة أشد ما تكون بعدا عنها في أى يوم آخر ، وتتردد بكثرة في

خطابات جاكوب إلى اصدقائه المخاوف على مستقبل الوطن ، وتراوده صورته واضحة عن ضرورة الثورة الشعبية كخرج وحيد بق لتحقيق هذه الآمال التي فشلت كل الوسائل السياسية الهادئة في تحقيقها . وفي هذا يقول :

ولكم يدور بخلد الواحد منا التفكير في مستقبل وطننا الأليم ، ويحتم على قلوبنا ، ويحيل حياتنا مرا .. ولم يعد هناك من سبيل للنجاة من هذا بدون التعرض لأخطار كبيرة واحداث تغييرات جذرية .. ولا أمل إلا في القوة المطلقة التي لا تبقى ولا تذر . إننى كلما تقدمت في السن ، كلما ازدادت إيماناً بالديموقراطية ولو عدت إلى الجلوس في برلمان قومي مرة أخرى ، فسوف أتنق مع أولاد ، و شodor ، في الكثير من آرائهما ، ذلك أن فرص العمل بالدستور في ظل الظروف الراهنة ، لن تكون له جدوى على الإطلاق ، إننا نحرس أشد الحرس على منجزاتنا ونخشى إطلاق افوة (الشعبية) السكاسحة من عقابها ، ولكن ما أتفه اعزازنا هذا إذا لم تكن تعززه نظمة الوطن
الأم الموحد ، . (١٥)

ووسط هذه الفترة المفعمة بالاحباط السياسي والقلق — تماماً كما حدث أثناء الاحتلال النابليوني لألمانيا — لم يجد الأخوان من مهرب لأحزانهم أخيراً من الاشتغال باللغة والأدب الألماني بحماس وبدون كسل . فشهدت أربعينات القرن الماضي ظهور طائفة من المؤلفات الهامة التي تعرض لها فيما بعد .

ط — نظرة شاملة : الواقع أن العلاقة الأخوية الوثيقة بين جاكوب وفيلهم جريم تعتبر بحق أحد عناصر الصورة الأساسية التي حفظتها الأجيال لهما في ذاكرتها . ولكنه من الخطأ مع ذلك المبالغة في توسيع مجال الاتفاق أو التطابق بينهما

(١٥) من خطاب ارسل إلى صديقة جورج فايز G. Waits في عام ١٨٥٨
ورد عند مانفريد ليبار - المراجع السابق - ص ٦٧ .

فقد كان الاخوان شخصيتين متميزتين ، لكل منهما سماته الخاصة التي تتفاوت .
سواء من حيث الطبيعة العامة أو الاستعداد العلمي . فقد كان فيلهلم — أصغرهما —
وأضعفهما جسما — رقيقا ، متقبلا للجديد ، موسيقيا ، حساسا . أقرب إلى الفنان .
الحالم منه إلى العالم الرشيد . وكان على العموم أكثر اجتماعية من شقيقه ، يحب
الفكاهة ويستطيب الجلسات المرحية ، كما كان محدثا لبقا وقصاصا بارعا . وكان من
الناحية العلمية — كما في نشاطه العلمي على السواء — متفهما لكل جديد ولما جاء
وقد وصفه أخاه الأكبر جاكوب في كلمات سريعة فلا إنه كان أقل استعدادا
للإبداع منه للضم الهادي . الواعي . وكان الاشتغال بالأدب أحب الأعمال إلى نفسه .
كما أنه كان كما قال جاكوب عنه — لا يشق على نفسه في العمل ، فقد كان
يعاني منذ صباه من زبو مزمن ، ومن آلام حادة في القلب قادتة أكثر من مرة
إلى حافة الموت . (١٦)

أما جاكوب فقد كان أصلب عودا وأشد بنيانا كارقوى الجسم ، ذا طبيعة
رجولية حادة ، لا يعرف كثيرا من النبرة الهادئة أو الرقة الداخلية . وقد جمع في
رأسه بين الفكر الدينامي المندفع في اقدام ، والبساطة التي قد تصل في بعض الأحيان
إلى حد براءة الأطفال . وقد عاش كما قلنا حزبا فكان العلم شغله الشاغل ، وهمه الوحيد
فأبدى في نشاطه العلمي قدرات إبداعية فذة ، وتمكن في معالجة أي موضوع ، وميلا إلى
استكشاف الجديد ، واجتلاء الغامض وكان على العموم محبا للوحدة ، يهشق العزلة
والهدوء . لا يعرف الكمال في عمله ، ولا يهوى مجالسه الناس ، ولم تلعب المرأة أي دور في
حياته على الإطلاق . فكان في مسائل العلاقات بين الرجل والمرأة أبعد الناس عن
الرومانسية . وكانت ميوله العلمية تتركز بالدرجة الأولى على اللغة والثقافة الشعبية ،
خاصة القديم منها .

وعما يتفق ولاشك وتلك الطبيعة القنقه المتوجلة المندفمة لجا كوب جريم أنه كان سريع الخطورة ، حتى وهو يتنزه ، بينما كان فيلهم يحب المشية الهادئة المتأنية وأطرف ما يحكى في هذا الصدد أنهما كانا يخرجان دائماً للنزهة في نفس الساعة من النهار ، ولكن نادراً ما يمشيان طريق النزهة معا . اذا التقيا في حديقة الحيوانات ببرلين ، أو ما كل منهما الآخر في ود ، ودون أن ينطق بكلمة واحدة . (١٧)

وأخيراً نجد أن تفاوت هبتهما واستعدادهما للخلق — رغم كل الجوانب المشتركة في حياتهما — يتجلى في تركيز كل منهما على المجالات العلمية التي كان يحبها ويميل إليها . والعجيب هنا حقاً أن العمر الذي ربط بينهما في البداية هو تلك المجموعة التي تعرض لها من حكايات الاطفال والبيت ، ومجموعة الحكايات الشعبية أو Sagen . ثم عاد والقاموس الألماني ، وجمع بينهما في الماحلة الأخيرة من حياتهما . على أن هذا الوضع لم يكن خافياً على جاكوب الذي كتب مرة يقول : والعجيب أنه رغم كل ما يربط بيننا من حب وحياة مشتركة لم تنفصم فهد كنا مستقائين تمام الاستقلال في مجال الدراسة والتأليف . ومع ذلك كتب جاكوب معترفاً بأنه لم يكتب كل أعماله إلا لفيلهم بالدرجة الأولى ، لأنه أقدر الناس على تقبلها واستيعابها . فكل منهما كان يحسب حساباً للآخر رغم كل ما ربط بينهما من ظروف ، ويبدو أنه كان يكن في ذلك سر القوة غير العادية التي تميزت بها العلاقة بينهما .

ولم يكن سوى الموت بقادر على أن يفصم عرى تلك العلاقة الوطيدة بين الأخوين جريم . ففي السادس عشر من ديسمبر ١٩٥٩ توفي فيلهم أثر إصابته

بورم دموى فى العمود الفقرى ، وقد أشرف على الرابعة والسبعين من العمر .
ولاحاجة باى انسان إلى أن يصف جسامه الكارثة التى حلت بجاكوب من
جاء فقد أخيه وزقيق عمره . وقد عاش جاكوب أربع سنوات بعد أخيه
الأخضر ، لم تفارقه طوالها صورة فيلملم أبدا ، حتى فى أحلامه .

المذهل أن جاكوب قد قضى تلك السنوات الأربع بعد وفاة فيلملم فى عمل
متصل لا يعرف الملل وهو فى تلك السن المتقدمة ، بحيث أن زوجة أخيه
وأولادها كانوا يضطرون إلى حمله حملا على مغادرة مكتبه .

وقد اشتغل علاوة على متابعة الأمر فى « القاموس الالماني » ، بعدد من
الاعمال المتصلة بميدان أجرومية اللغة الالمانية والراث الشعبى القديم . فأخرج
مجلدا رابعا من كتابه « حيكتم القدماء » ، فى عام ١٨٦٣ . وعاد بمقاله ، حول
حكايات الحيوان ، « uber die Tiersage » ، إلى طرق موضوعه المحبب .
 ووضع خطة تفصيلية وبدأ العمل بمقتضاها فعلا لتأليف كتاب عن « العادات
الالمانية » ، لو أنه كان أنجزه ، لعجل بقيام علم الفولكلور عشرات من السنين ،
ولأسدى لمن تبعوه على درب الدراسة الفولكلورية خدمات لا تقدر .

والطريف حقا أن اهتمامه ومتابعته الاحداث السياسية لم يفارقه حتى آخر
أيام عمره . وقد كتب هرمان جريم - ابن أخيه فيلملم - يقول فى ذلك :
« ظل يتتبع الامور السياسية باهتمام . فاذا جاءت صحيفة الصباح ، وضع قلمه
على الفور ، وأخذ يطالع الصحيفة فى اهتمام . . . » (انظر إيمار ، المرجع
السابق ، ص ٧٨) . وقد يسخر البعض من اعتبار ذلك دليلا على الاهتمام
السياسى ، ولكن ماذا كان يمكن لشيخ فى الثمانين ، مزدحم بالعمل إلى هذا
الحد الخرافى ، وملء برصيد طويل من الاحباطات السياسية أن يفعل أكثر
من هذا ؟

وعاش جاكوب حتى تلقى في ٤ أبريل ١٨٦٣ نبأ وفاة شقيقه الرسام
لودفيج . ثم دقت ساعة رحيله هو الآخر عندما داهمته في يوم السبت ١٩ سبتمبر
من نفس السنة أزمة قلبية ، أدت إلى إصابته بشلل في نصف جسده الايمن وفي
لسانه . ثم عاودته الأزمة في اليوم التالي ، فلفظ أنفاسه الأخيرة في ٢ سبتمبر .

سنة ١٨٦٣

وكان جاكوب جريم قد كتب في أواخر أيامه يقول : « مريما تفضي
حياتنا ، وقد عملنا طوالها بشرف ما وسعنا الجهد على ألا نخبر ذكرا لنا بين الاجيال
القادمة ، ، (ليار) المرجع السابق ، ص ٧٨ — ٧٩) ، وقد صدق تقدير
جاكوب . فقد انتضى أكثر من مائة وعشرة أهوام على وفاة الاخوين جريم ،
ولكن اسميهما واسما ، انهما مازالت خالدة ، ليس في ألمانيا وحدها وإنما عند كل
شعوب الارض المتحضرة

ثانيا - الإنتاج الفكرى للاخوان جريم

هناك أكثر من سبيل لاستعراض الانتاج الفكرى الخصب المتنوع الذى خلفه لنا الاخوان جاكوب وفيلهلم جريم ... هناك أولا إمكانية تصنيف هذا الحشد الضخم من المؤلفات تصنيفا موضوعيا ، فنعالج فى فقرات فرعية المؤلفات فى : تاريخ القانون والسنن القانونية للشعبية ، واللغة تاريخا وأجرومية وفقها ، والادب فنيّه وشعبيّه على السواء ، والمجموعات العديدة ، والنصوص المحققة .. الخ . وهناك ثانيا إمكانية استعراض هذا الانتاج وفقا لتسلسل تاريخ صدوره ، فنتتبعه من فترة شبابهما إلى الكهولة إلى الشيخوخة وهكذا . ولكل من المنهجين مزاياه ونقائصه . ولكننا اخترنا السبيل الأخير ، لأنه أقرب تصويرا لواقع حياة الاخوان وأكثر افصاحا عما كانت تضطرم به من دوافع ومؤثرات . حقيقة أن كل انتاجهما ينتظمه خط واحد من أوله لآخره ، وهو إحياء الثقافة الجرمانية القديمة ، والنظر إلى التراث الشعبى المتداول كبقايا ووسائل مساعدة على تفسير ذلك الماضى العريق ، - ومحاولة تأصيل الثقافة الالمانية القومية - خاصة فى اللغة والادب والعادات - لأنها هى للعمود الفقرى والسند الأكبر للوحدة القومية المنشودة ... رغم هذا الخط الواحد الواضح الذى تستهديه جميع المؤلفات ، إلا أن خروج هذا أو ذاك بالذات من الاعمال كان صدقيا وإستجابة لظروف واقعية ، نعتقد أننا وفيهاها صفها فى الفقرة السابقة . وإتساقا مع المقدمة ، نتجه الآن إلى استعراض أهم تلك المؤلفات منتظمة من وفق تاريخ ظهورها .

وقد خلعنا من العرض السابق إلى أن حياة الاخوان جريم الفكرية تنقسم إلى أربعة مراحل رئيسية ، هى : المرحلة الاولى ، وهى فترة الشباب المبكر

وتغطي عقداً بأكمله من عام ١٨٠٦ إلى ١٨١٦ . والمرحلة الثانية ، وهي فترة العمل في مكتبه كاسل وتشمل ثلاثة عشر سنة وبعضه شهور من عام ١٨١٦ حتى عام ١٨٣٠ . أما المرحلة الثالثة فهي فترة العمل في جامعة جوتينجن وتمتد سبع سنوات من ١٨٣٠ إلى ١٨٣٧ . والمرحلة الرابعة والأخيرة ، وهي فترة العمل في جامعة برلين ، ثم المعاش ، وهي أخصب الفترات جميعاً وأغورها إنتاجاً وتغطي الفترة من ١٨٤٠ إلى ١٨٦٣ . ونفصل الحديث عنها فيما يلي .

١ - المرحلة الأولى :

فترة الشباب المبكر (١٨٠٦ - ١٨١٦) :

فيما يتعلق بالأدب الشعبي الذي جمعه الأخوان جاكوب وفيلهلم جريم في تلك السنوات فقد كانا يريدان له الذبوع والانتشار بين أبناء الشعب الألماني المعاصرين . على أنه كان لعمليهما هذا جانب آخر سيأتي في نفس الوقت . إذ أرادا به ومن خلاله تجاوز فترة الكتابة التي خيمت على البلاد بسبب الاحتلال الفرنسي ، ورأوا فيه — على حد تعبير فيلهلم — إمكانية المساعدة على استرجاع عصر آخر مضى . . وكانا يفعلان ذلك بوسائلهما الخاصة ، من خلال التأكيد على القوى الخلاقة للشعب التي انتضحت بكل جلاء فيما جمعاه ودونه من حكايات وأساطير . وأرادا بذلك أن يعملوا في تلك الفترة العصيبة على تدعيم الوعي القومي عند أبناء الأمة وخدمة مستقبل الوطن .

وفي خلال تلك الفترة خرج الأخوان ببواكير انتاجهما إلى الناس ، ففي عام ١٨١١ صدر كتاب جاكوب الموسوم « حول البناء الألماني القديم » . وفي نفس السنة أخرج فيلهلم كتابه « بعض أغاني الأبطال والملاحم والحكايات

الخرافية الدانمركية القديمة ، (١٩) ثم أتبعه في عام ١٨١٢ بكتابه ، ثلاثة أغاني اسكتلندية قديمة في النص الأصلي والترجمة ، (٢٠) ثم نشرها معا في عام ١٨١٢ عملين من أشهر الأعمال الأدبية الألمانية القديمة هما : صلاة عين فيسو ، (٢١) و ملحمة هيلدا براند ، (٢٢) وهي الملحمة الجرمانية الوحيدة التي تردت على الأرض الألمانية . على أن أجمل ثمار تعاونهما كانت ولا شك مجموعة « حكايات الأطفال والبيت » التي صدر الجزء الأول منها عام ١٨١٢ ، وطبع منه آنذاك ٩٠٠ نسخة .

(١٩) « Altdanischen Heldenlieder, Balladen und Marchen »

ولعل القارىء يلاحظ أن جريم حينما يكتب عن التراث الدانمركي أو الاسكتلندي القديم فأنما هو يهتم بهما بوصفهما من الشعوب الجرمانية التي تمثل ثقافتها ثورة هتامة .

(٢) « Drei altschottische Lieder in Original und ubersetzung »

« wessobraunner Gebet » (٢١)

من أروع الآثار الأدبية التي ترجم إلى العصر الجرمانى . والنسخة الموجودة منها عبارة عن معالجة مسيحية للأصل الجرمانى القديم ، وهي ترجع إلى أوائل القرن التاسع الميلادى . ويتضمن الجزء الأول من الصلاة بعض الاشارات الى اسطورة جرمانية قديمة من خلق العالم ، قارن اوبش وباتيل ، قاموس الفولكلور الالمانى .

O. Erich und R. Beit'l wörterbuch der deutschen Volkskun

de Stuttgart, 1955 P. 882

(٢٢) « Hildebrands lied » من التراث الملحمى الغنائى الجرمانى =

ثم أعد فيلهلم - أثناء فترة وجوده جاكوب في رحلاته الدبلوماسية خارج ألمانيا - الجزء الثاني من «حكايات الأطفال والبيت» للطبع . وبدأ كذلك في إعداد طبعة جديدة من كتاب «الإدا» Edda (٢٢)

وكان جاكوب ينتهز فترات وجوده القصيرة في كاسل لمتابعة العمل في حماس في المشروعات القائمة ، بحيث صدرت للاخوين جريم في عام ١٨١٥ وحمده ثلاثة كتب هي : الجزء الثاني من «حكايات الأطفال والبيت» ، وكتاب «الإدا» ، وكتاب «هينريش المسكين» (٢٤)

= القديم . ولها روايات متعددة ترجع الرواية الألمانية منها الى -والى عام ٨٠٠ ميلادية التي تعتقد أنها تنفرد الى النهاية الأساسية . وتصور ماحقة هيلمدا براند لقاء الاب بابنه وكلاهما لا يعرف الآخر - الى أن احساسا ما يدفعم الاب الى عدم حنالة ابنه .

فأرن : إريش وباتيل - قاموس الفولكلور الألماني - ص ٣٣٠ - والمراجع الواردة هناك .

٢٣ - «الإدا» عمل أدبي شعبي قديم من التراث الإسكندري القديم ينقسم الى قسمين : (أ) الإدا الحديثة وقد ألقت في عام ١٢٢٥ - وهي عارة عن كتاب تعليمي في فن الشعر .

(ب) الإدا القديمة أو الإدا الغنائية وتضم أساطير آلهة وملاحم أبطال ترجع إلى الفترة من القرن ٩ الى القرن ١٢ م وقد جمعت في القرن ١٣ .

ويمثل القسمان أحد المصادر الهامة للأساطير الآلية وملاحم البطولة الجرمانية ويعمل الكتاب الذي أصدره جريم من الإدا عنوان : أغاني من الإدا القديمة : Lieder der alten Edda

٣ — المرحلة الثانية :

في مكتبة كاسل (١٨١٦ — ١٨٣٠) :

يمثل كتاب « الاجرومية الالمانية » أبرز ثمار فترة العمل المشترك للاخوين في مكتبة كاسل . وقد احتل هذا المؤلف مكانة عظيمة ، كما كان له أبعد الأثر على الدارسين فيما بعد . وهو يمثل تتويجا لكل ما بذله جاكوب من جهود حتى الآن . كما كان بمثابة الاساس الراسخ الذي نهض عليه علم اللغة الجرمانية فيما بعد ، واستمد منه التوجيه وسد يد الرأي . ويعتمد هذا العمل الضخم على مراجعات مصنعية ودراسات متأنية للمصادر اللغوية على مدى ألفى سنة ، مما جعله يلقي أعظم الثناء من نقاد العصر . ومن الجدير بالذكر أنه لم يقتصر في كتابه على اللغة الالمانية ، بل تناولها الدقيق وحدها ، وإنما أخذ في اعتباره اللهجات الجرمانية الأربعة عشر في نفس الوقت . لذلك نلاحظ أن عنوان الكتاب يعنى بالاحرى « الاجرومية الجرمانية » وليس الالمانية فقط .

لم يعد جاكوب جريم في كتابه هذا — على نحو ما كان يفعل أسلافه — إلى اتخاذ دور المقنن اللغوي الذي يفرض على اللغة قواعد معينة ، وإنما حرص في المقام الأول على الاعتماد على الملاحظة التاريخية والمقارنة في الوصول إلى القواعد التي تحكم اللغة نفسها . وقد أعطى هذا المنهج دراسته طابعاً علمياً رصيناً أدت به كثيراً من مواطن الزلل ، وهنات التخريجات المتعسفة التي كانت تملأ كتب الاجرومية الالمانية قبله . ولعل كل ذلك أن يفسر لنا اعتبار المتخصصين عام ١٨٠٩ — الذي صدر فيه الجزء الأول من « الاجرومية الالمانية » — عام ميلاد فقه اللغة الالمانى .

وشهدت فترة كاسل ظهور مؤلفات أخرى هامة للأخوين جريم عدا كتاب
د الاجرومية الالمانية . . إذ قام جاكوب جريم و رغبة منه في إفادة الدراسة
اللغوية والتاريخية للأدب ، قام بترجمه كتاب الاجرومية الصربية الصغير ، (٢٥).
الذى ألفه د فوك ستيفانوفيتش كارادجيك ، مؤسس لغة الكتابة والأدب الصربي
الحديث . وزود الترجمة بشروح ومقدمة طويلة ، ونشره عام ١٨١٤ .

ثم شهدت سنة ١٨٢٨ ظهور مؤلف ضخم — في حوالى الالف صفحة —
من وضع جاكوب جريم بعنوان د المأثورات القانونية الالمانية القديمة ، (٢٦)
وقد أراد جاكوب أن يشغل نفسه بالمساعدة القانونية الغزيرة التى جمعها عن
للمصور القديمة ، لكى أروح عن نفسه من عناء العمل الطويل فى الاجرومية . .
وذلك بالاتجاه إلى عمل جديد مختلف عن السابق ، (٢٧) .

وتقدم لنا المادة الغزيرة التى اعتمد عليها هذا الكتاب معلومات مفصلة عن
العادات القانونية ، والسنن الاجتماعية ، والمعتقدات ، وأساليب الحياة ، واللغة
عند الجرمان والالمان القدماء . ولا زال هذا الكتاب — الذى ظل يعاد طبعه حتى
عام ١٩٢٢ — يعد حتى يومنا هذا من أهم مراجع المشتغلين بفقه اللغة ودراسة
التراث الشعبى الالمانى .

أما عن مؤلفات فيلهلم جريم فى تلك الفترة ، فنذكر على رأسها كتابه

Kleine Serbischs Grammatik (٢٥)

Deutsche Rechts altertumei (٢٦)

(٢٧) انظر ، مانريد ليهار ، المرجع السابق ، ص ٤١ .

الموسوم : « حول الكتابات الرونية الألمانية » (٢٨)، الذى صدر عام ١٨٢١ ، وقد دفعته إلى تأليفه بعض الآثار التى عثر عليها منقوشة على شواهد بعض المقابر القديمة فوق إحدى التلال . وقد استطاع فيلهلم تحديد الأنواع المختلفة من حروف الأبجدية الجرمانية القديمة على أسس تاريخية سليمة ، فكان هذا الكتاب بمثابة تأسيس على لدراسات الكتابة الرونية . ثم نشر فيلهلم فى عام ١٨٢٨ فصولاً بمجولة لإحدى الروايات التى ألقت أثناء الحروب الصليبية باللغة الألمانية الوسطى والمعروفة « الدوق رودلف » ، Graf Rudolf . وفى عام ١٨٢٩ نشر دراسته عن حكايات البطولة الألمانية من القرن السادس حتى القرن السادس عشر وكان نشر هذه الدراسة عاملاً فى تنشيط - ركة البحث فى الحكايات الشعبية بصفة عامة .

وعلى الرغم من أن كلا من الأخوين كان مشغولاً فى تلك الفترة — بدرجة أكبر — بمؤلفاته الخاصة ، إلا أن العمل المشترك بينهما فى مجال الحكايات الخرافية والحكايات الشعبية لم يتوقف أبداً . وفى ١٨٢٢ أكمل مجموعة « حكايات الأطفال والبيت » بإصدار الجزء الثالث الذى يحوى الشروح والتعليقات . وبذلك فرغاً من وضع حجر الأساس للدراسات المقارنة للحكايات الخرافية التى جاءت بعد ذلك .

(٢٨) Uben deutsche Runen الكتابة الرونية عبارة عن حروف ذات دلالة دينية ولغوية كانت شائعة فى الماضى البعيد عند الشعوب الجرمانية جميعاً . وترجع نشأتها إلى حوالى سنة ١٠٠ قبل الميلاد . وكانت تنقش على الخشب ، والعظام ، والمعادن ، وكذلك على الأسلحة والحلى وعلى شواهد القبور . وقد بطل استعمال الكتابة الرونية فى ألمانيا حوالى سنة ٧٠٠ ميلادية ، وفى إنجلترا حوالى سنة ١٠٠٠ م ، وفى البلاد الاسكندنافية بعد ذلك بوقت طويل .

وفي عام ١٨٢٥ ترجم إلى الألمانية كتاب توماس جرفتون كروكرز T.G. Crokers لأغنون و حكايات الجن في جنوب إيرلنده، (٢٩). وصدرت الترجمة في العام التالي مزودة بمقدمة إضافية تحت عنوان و حكايات الجن الأيرلندية، (٣٠).

وأثمرت جهود الجمع المشتركة كذلك الكتاب الشهير، الحكايات الألمانية، (٣١) (الذي صدر في جزأين، الأول عام ١٨١٥ والثاني ١٨١٨) فكان بذلك زميلاً مرموقاً و لحكايات الأطفال والبيت، . وكان الأخوان يركزان اهتمامهما على الحكايات الشعبية Sagen منذ حوالي ١٨٠٦. وكانا قد فرغا في عام ١٨٠٩ من وضع فهرس لجميع عناصر الحكايات الشعبية، وحرصاً منذ تلك الفترة على استكمال مجموعتهما من الحكايات وتنميتها باستمرار، حتى وجداها صالحة للنشر في عام ١٨١٥. بل إنهما نشرتا الحكايات الشعبية، بجزأين قبل إصدار الجزء الثالث والأخير من كتابنا حكايات الأطفال والبيت. وذلك على حد تعبير فيلهلم و لسكي تبدأ بداية جديدة قبل أن تنتهي، . وقد كتب فيلهلم عن مجموعة الحكايات هذه يقول: «إن هذه الحكايات جمالها، على الرغم من أنها ليست على العموم فائقة الجمال من الناحية الشعرية، أعني أن الحكايات الخرافية marchen تشبه الزهور، أما هذه الحكايات الشعبية Volkssagen فتشبه الحشائش والأعشاب النضرة، التي غالباً ما يكون لها رائحتها وعبقها الخاص المتميز، (٣٢)

•Fairy Legndes of the South of Ireland• (٢٩)

•Irische Elfenmarchen• (٣٠)

Deutsche Sagen (٣١)

(٣٢) من خطاب أرملة فيلهلم جريم إلى صديقه هاكتهاوزن Haxthausen

في ٤ سبتمبر ١٨١٥؛ قارن مانفريد ليمان، المرحم السابق، ص ٤٢ .

٣ - المرحلة الثالثة

فترة جوتنجن (١٨٢٠ - ١٨٣٧)

لم تعطل مهام التدريس بالجامعة جاكوب عن متابعة نشاطه في التأليف كما كان يتخوف في البداية . إذ استطاع في العام الثاني لإقامته في جوتنجن أن يدفع إلى المطبعة بالجزء الثالث من كتابه « الاجرومية الألمانية » (كان ذلك في عام ١٨٣١) ، واستكمل المؤلف كله بإصدار الجزء الرابع والآخر بعد ذلك التاريخ بست سنوات . ثم نشر في ٨٢٤ كتابه « ثعلب راينهارت » (٣٢) ، متفذاً بذلك خطة كان قد اتفق منذ تاريخ بعيد (منذ عام ١٨٢١) مع فيلهلم على إنجازها سنوياً (٣٤) . وأخيراً يدخل كتاب جاكوب جريم « الميثولوجيا الألمانية » (٣٥) ، الذي صدر عام ١٨١٥) ضمن المؤلفات التي صدرت في فترة جوتنجن . وقد قدم جاكوب لمعاصريه صورة رائعة لعالم الآلهة والارواح الذي عفا عليه الزمن منذ أمد بعيد . في قالب شاعري أخاذ ، نال إعجاباً كبيراً وقت صدوره . وقد حفز هذا الكتاب بدوره إلى مزيد من البحوث الجديدة في مجال الميثولوجيا . وعلى الرغم من أن فيلهلم كان يعاني من ضعف سمعته العامة منذ صباه كما ألمحنا ، وأصيب مراراً بالمرض في فترة جوتنجن ؛ رغم ذلك أصدر عدة طبعات جديدة محققة لبعض الأعمال الأدبية الألمانية القديمة . فظهرت « ملحمة هيلدا براند » في طبعتها الثانية عام ١٨٣٠ ، وصدر في عام ١٨٢٤ مؤلف فرايدانك Freidank « التواضع ، Bescheidenheit وهو عمل أدبي تعليمي ضخيم يرجع إلى القرن الثالث عشر . وظهرت قصيدة « روز نجارتن » Rosengarten التي كانت موضوعاً باللغة الألمانية الألمانية الوسطى في عام ١٨٢٦ . كما أعد فيلهلم الطبعة الثالثة من « حكايات الاطال والبيت » ، فظهرت عام ١٨٣٧ ، ولهذه الطبعة قصة سنعود إلى تفصيل الكلام عنها في سياق آخر فيما بعد .

Reinhart Fuchs

(٣٣)

(٣٤) قارن معلومات مفصلة عن هذا الكتاب عند إيمار . المرجع السابق ص ٦٤ وما بعدها .

« Deutsche Mythologie »

(٣٥)

٤ — المرحلة الرابعة

فترة الإنتاج الوفير (١٨٤٠ — ١٨٦٢)

أشرنا في الفقرة السابقة إلى أن أحداث جوتنجن قد عادت على الشعب الألماني بمكسب علمي يفوق العائد السياسي الذي ترتب عليها ، ونعني هنا « القاموس الألماني » الكبير .

القاموس الألماني : كان هذا القاموس أملا يداعب خيال العلماء والأدباء منذ القرن السابع عشر . وقد وضع لينبتس Leibniz خطة شاملة لتطوير وتصحيح اللغة الألمانية . وفكر في مشروع ضخم تقوم على تنفيذه أكاديمية علمية . ومع ذلك ظل هذا القاموس سرايا . وانقضت مائة عام قبل أن يعارِد أحد النفكير في هذا المشروع الجليل ، وكانت المبادأة هذه المرة من جانب باحثين أفراد .

وكانت إحدى دور النشر في ليزيبج قد طلبت من الأخوين جريم في ربيع ١٨٣٨ وضع قاموس ألماني لحساب الدار . وبعد أن ترددوا في البداية بسبب المشروعات الأخرى العديدة التي كانوا يعملان فيها فعلا ، بدأ العمل في المشروع في خريف تلك السنة ، يحدوهم الأمل في الاستقلال ماديا عن أي جهة حكومية وتوجيه كل جهودهما للعمل العلمي دون أي إزهاج من جهة العمل . وقد قدرا حجم العمل بست أو سبع مجلدات ، يلزم عام كامل لإعداد كل مجلد منها . وبذلك يستغرق المشروع برمته حوالي سبع سنوات . ولم تخطئ حسابات الأخوين في مشروع ما بقدر ما أخطأت في هذا القاموس ، فقد امتدت السنوات السبع إلى أكثر من مائة سنة ، وزادت

المجلدات السبع إلى اثنين وثلاثين مجلداً (١٣٦) .

وتضخم العمل في اعداد القاموس ، حتى بلغ عدد الباحثين والاساتذة الذين كانوا يداونون في جمع مادته ثلاثة وثمانين شخصاً على امتداد الاراضى الناطقة بالالمانية ومن الجبال السويسرية جنوباً حتى البحر الشرقى شمالاً . ومن الراين غرباً حتى نهر الاودر غرباً . .

واستغل الاخوان جريم فترة الراحة بين الفراغ من جمع المادة والبسطة في اعدادها للطبع في شكل قاموس ، استغلاها لاعداد مؤلفات أخرى أو إعادة طبع مؤلفات سابقة بعد تنقيحها . فأعاد جا كوب في عامى ١٨٣٩ / ١٨٤٠ كتابة الجزء الاول من كتابه الاجرومية الالمانية ، في طبعته الثالث . وأصدر في نفس السنة (١٨٤٠) مجلدين من كتاب دحكم القدماء ، Weistuermer تبعهما المجلد الثالث في عام ١٨٤٢ . ويصور هذا الكتاب المعايير والعادات القانونية منذ القدم وامتداداً حتى عصر جريم في بعض الاحيان ، كما هي موجودة عند الريفيين ، لم ينشر معظمها إلا في هذا الكتاب لأول مرة . وبذلك يمثل هذا الكتاب استكمالاً لكتاب جا كوب العظيم والمآثورات القانونية الالمانية القديمة ، الذى سبقته الاشارة إليه . ويمثل اسهاماً بالغ القيمة لعلوم : تاريخ القانون ، والحضارة الالمانية القديمة ، والفولكلور .

أما فيما يتعلق بمؤلفات فيلم جريم في تلك الفترة فقد استهدفت مزيداً من الكشف عن ذخائر الأدب الالمانى الوسيط ، الذى أصبح مجال تخصصه المفضل . وقد تمثل اسهامه هنا في تحقيق العديد من المخطوطات القديمة التى تضم أعمالاً أدبية شعبية ، وتأليف بعض البحوث التاريخية الادبية واللغوية ، وكتابة الشروح

٣٦ — أورد مانفريد ليمار، المرجع السابق ، حديثاً متصلاً عن منهج تأليف القاموس . وظروف جمع مادته . . الخ وذلك على صفحات ٥٤ وما بعدها .

والتعليقات على ما ينشره من مخطوطات أو مترجمات . ونذكر من هذه المؤلفات:
العمل الأدبي المعنون « فير نهر من حوض الراين الأدنى » (٢٧٨) الذى صدر
عام ١٨٣٩ وكتاب « الحداد الذهبى » (٣٨) من تأليف كوزاد فون فور تسبورج
Konrad von wurzburg صدر عام ١٨٤٠ .

وقد كان كتاب جا كوب المعنون : « تاريخ اللغة الألمانية » من أبرز انتاجهم
الذى ظهر فى الأربعينات . وقد صدر هذا الكتاب فى عام الثورة ١٧٤٨ ، وكان
جا كوب يرى لهذا العمل أيضا طابعا وهدفا سياسيا . حقيقة أنه كان يعتبر كل
مؤلفاته أسلحة يضمها فى أيدي مواطنيه ليخوضوا بها معركة الوحدة الوطنية ،
ولكنه اعتبر هذا الكتاب أقوى تلك الأسلحة جميعا ، لأنه يؤكد بمنتهى
الوضوح وحدة اللغة الألمانية ، التى تعتبر بدورها أقوى عوامل الوحدة
الوطنية .

أما من ناحية القيمة العلمية لهذا الكتاب فهو يستند فى بنيته الأساسية على
قضية أثبت البحث العلمى المعاصر فى اللغة الألمانية فسادها . وهو عدا الملاحظات
المتناثرة وبعض التجميعات والاشارات العابرة لم تعد له سوى قيمة علمية تاريخية
خشب . ولعلنا ونحن نذكر هذا لا نغفل مع ذلك الاثر القوى الذى أحدثه
هذا الكتاب على معاصرى جريم وقت صدوره ، وما أعطاه للبحث العلمى فى
تاريخ اللغة الألمانية من دفعات قوية ، هى التى قادت العلماء بالتأكيد فيما بعد
إلى ذلك المستوى الرفيع ، الذى استطاع أن يخطى فضاياه الأساسية .

• Wernher Von Niederrhein •

(٢٧)

• Goldene Schmied •

(٣٨)

وعلاوة على كتاب « تاريخ اللغة الألمانية » ، فقد شهدت هذه الفترة صدور دراسات صغيرة فرعية لن يتسع المقام للكلام من كل منها ، ناهيك عن « صرّها جميعا » . وهى كلها مجموعة فى الكتاب الضخم الذى صدر بعد وفاة جاكوب جريم ليضم دراساته الصغيرة ومقالاته ، وترجمته الذاتية .. الخ والمعنون « كتابات متفرقة » ، Kleine Schriften . ويقع فى ثمانية مجلدات صدرت فى للفترة من ١٨٩٤ حتى ١٨٩٠ . (وقد صدرت الترجمة الذاتية فى المجلد الاول من الكتاب ، وثبت بمؤلفاته جميعا فى المجلد الرابع) . أما فيلهلم جريم فقد صدر له منفردا كتابا بنفس العنوان يحوى أيضا مقالاته المتفرقة وخطبه وكتباته — نشر بعد وفاته أيضا — فى الفترة من ١٨٨١ حتى ١٨٨٧ ويقع فى أربعة مجلدات (وهنا أيضا جاءت الترجمة الذاتية فى المجلد الاول من الكتاب ، وثبت المؤلفات فى المجلد الرابع)



عودة إلى « القاموس الالماني » : على أن الاخوين جريم قد كرسا جل جهودهما منذ بداية الخمسينات لخدمة ذلك العمل الذى يشترك مع كتابنا « حكايات الاطفال والبيت » ، فى بلوغ أوسع درجة من الشهرة والانتشار من بين سائر مؤلفات الاخوين جريم ، وفى تخليد اسميهما مادام هناك بشر يقرأ ... ذلك هو « القاموس الالماني » .

كانت قد انقضت حتى الآن أكثر من عشر سنوات فى تجميع المادة العلمية للقاموس بنشاط بالغ وهمة فريدة ، منذ بدأ العمل فى المشروع عام ١٩٣٨ . ولم يكن أحد منهما قد بدأ بعد فى التفكير فى تحرير الجزء الاول من القاموس . وهنا وبعد هذا الزمان الهائل بدأ الاخوان يدركان بمنتهى الوضوح ضخامة التهمة (م • • — الفولكلور)

وعظم المسئولية . ولا يخفى على أحد أن مشروعاً كهذا يفوق جهد أى باحث مهما كانت همته ومهما جاهد في سبيله . ويكفى أن جاكوب قد اضطر لـ كى يشرع في تحريره إلى إرجاء كثير من المشروعات ، واستبعاد بعضها تماماً من خطة عمله . ومع ذلك فقد كان الإخوان يتحملون ذلك العبء الثقيل بسعادة الوطنى المجاهد وصبر العالم المحب . ولتذكر أن جاكوب كان عند بدء التفكير فى القاموس فى الثالثة والخمسين من عمره وفيلهم فى الثانية والخمسين . وإكتهما لم يفكرا كما قلت فى التراجع إطلاقاً ، ليس بدافع الوفاء بوعدهما للناشر ، وإن كن حرصاً منهما على تنفيذ هذا الواجب الوطنى ، و التزماً أخلاقياً منهما بوحدة الوطن .

وفى عام ١٨٥٠ كان : جاكوب - الذى تولى الاشراف على المشروع - قد اجتاز صعب البداية الأولى ، وشرع فى العمل التحريرى فعلاً فى الجزء الأول من القاموس . وقد كتب فى سنة ١٨٥٢ يقول : « إنتهى أجلس خلف هذا العمل اثنا عشر ساعة يومياً على الأقل . وهو رقم له دلالة بالنسبة لرجل على أبواب الثامنة والستين من عمره » (٣٩) وفى أول مايو ١٨٥٢ صدر القسم الأول من المجلد الأول من القاموس الألمانى ، فى ٢٠ عامود ، محدثاً ضجة هائلة وانبهاراً فى الأوساط المتخصصة وقتها . وقد كتب الناشر إلى جاكوب بعد صدور الكتاب بنحو ثلاثة أسابيع سعيداً بالنجاح الباهر الذى لقيه الكتاب ، وواصفاً لمياه بأنه « أعظم عمل أدبى فى القرن التاسع عشر » .

وفى عام ١٨٥٤ اكتمل صدور المجلد الأول من القاموس مزوداً بمقدمة

(٣٩) من خطاب له إلى صديقه أوجو ستشوبير A. Stoeber أرسله له خلال عام

١٨٥٢ : قارن ، ما فريد ليبار ، المرجع السابق ، ص ٦٩

— إضافية بقلم جا كوب جريم . وقد طبعت منه كمية خيالية بالنسبة لظروف العصر . (بل بالقياس إلى الطبعة الأولى من أول مجلدات حكايات الأطفال وأبييت) ، وهي أربعة آلاف نسخة . وإن كان العدد قد انخفض إلى النصف في المجلدات التالية . وشرع جا كوب بعد صدور المجلد الأول فوراً في العمل في المجلد الثاني . ومع ذلك فقد سار المشروع بخطى بطيئة ، بما كان يثار ضيق للناسر والجمهور قرائه على السواء . ولم يكن ما حيلة فرد مهما كانت قدراته أمام عمل بالغ الصخامة كهذا . ويجب أن نذكر أن جا كوب قد بدأ للعمل وحده منفرداً ، فأنجز الحرف ا ، ب ، ح . وانضم فيللم إليه فيما بعد حيث أنجز حرف و . وإن كانت المجلدات التي ظهرت في حياة الأخوين قد انطبعت كلها بأسلوب جا كوب وطريقته . وقد كتب جا كوب في هام ١٨٥٨ تقييماً للمؤلف ، من وجهة نظره يصور لنا ببساطة مدى ضخامة العمل ، إذ يقول :

« ولتضع نصب عينيك ضرورة حية للعمل في القاموس . لقد أنجزت في ثلاث سنوات تحرير الحروف ا ، ب ، ح في ٦٤٠٠ عامود مطبوع بالبنت الصغير شغلت ٥١٦ صفحة فولسكاب من خط يدي ، وأنا هنا لا بد أن أكتب كل حرف في القاموس بيدي ، ولا أسمح لنفس بالاستعانة بأحد . وسيقوم فيللم خلال السنوات الثلاثة القادمة بتحرير حرف و ، على الرغم من أن هذا يعطل المشروع كثيراً عن التوقيت المرسوم له ، وسيقع هذا الحرف في ٧٥٠ عامود . على أن حروف ا ، ب ، ح ، و لا تمثل سوى ربع العمل كله فقط . فإذا تواصلنا في تقدير أننا قلنا إنه لا زال أمامنا حتى الفراغ من العمل حوالي ١٣٠٠ عامود مطبوع أو بتقدير خط يدي حوالي ٢٥٠٠ صفحة . أي مستقبل رهيب ينتظرني إذن ا ، (٤٠)

(٤٠) من خطابه إلى صديقه دالمات المؤرخ في أبريل ١٨٥٨ ، قارن ، مانفريد ليدار

المرجع السابق ، ص ٧٠

ومن الطبيعي إزاء هذه الأرقام أن يراود الأخوين الشك - رغم كل ما يبذلانه من جهد - فيما إذا كانت ستتاح لهما فسحة من العمر لإنجاز هذا العمل حتى نهايته ، وكان يعزيهما اعتنادهما أن المجلدين اللذين صدرا حتى سنة ١٨٥٨ يمكن أن يكونا نموذجاً يحتذى عند إنجاز بقية المجلدات ، وفي هذا الكفاية .

وقد أراد جاكوب من المشروع الذي كان مقدراً له في البداية أن يخرج في سبعة أو ثمانية مجلدات ، أراد به أن يكون كتاباً للشعب الألماني وللبيت الألماني . ويعطى جاكوب في مقدمته للمجلد الأول فشل المحاولات السابقة لوضع قاموس المان بأنها « أخفقت حتى الآن لسببين اثنين : أنها لم تشبع حاجة العلماء المتخصصين ، ولا حاجة الشعب » .

ولا شك أن تصور الأخوين جريم للقاموس ككتاب شعبي يطالع فيه الناس باستمرار ، تدمى ثروتها اللغوية وتنقيها .. الخ يبدو لنا مثاراً لشيء من الدهشة . ولا شك ، ولكنه مؤثر أبلغ التأثير مع ذلك . ولقد ذهب جاكوب إلى حد القول بأن « هذا القاموس يمكن أن يخدم حاجة الأسرة ، ويقرأ فيه بتأمل وتذوق . لماذا لا يعتمد الأب إلى اختيار بعض الكلمات ، وقراءتها على الأطفال في المساء ، فيختبر بذلك موهبتهم اللغوية ، ويجدد ثروته اللغوية الخاصة ؟ ولا شك أن الأم ستجلس منصته في سعادة ... » (انظر ليمار ، المرجع السابق ،) . حقيقة أن الملايين قد استخدمت هذا القاموس منذ ظهوره حتى الآن ، ولما كنا لا نعرف إلا قلة قليلة فقط ، هي التي استخدمته على النحو الذي أراده جاكوب جريم .

على أنه لم يكتب الأخوين جريم أن يكمل القاموس الألماني حتى نهايته . فقد حدث أن توفي فيلهلم بعد أن أنجز الحرف ي ، وهو مساهمته الوحيدة

في العمل كله . أما جاكوب فقد قبضت روحه وهي يكتب في كلمه « ثمة » ،
Frucht في حرف « الفاء » . ووقع على عاتق الجيل التالي عبء استكمال
هذا المشروع القومي الخطير بعد وفاة الاخوين . غير أن الظروف
القاسية أخذت تعصف بالمشروع ، ولم يكتب له أن يستكمل في وقت قريب .

وكان بعض كبار أسانذة فقه اللغة قد واصلوا العمل في المشروع بهمة ونشاط .
ثم توالت الأزمات ، حتى حدث في عام ١٩٠٨ أن تبنته الأكاديمية الألمانية .
وحتى في هذه المرحلة أيضا لم يسر العمل فيه على وتيرة واحدة . ثم قرر
أخيرا أرتور هوبنر A. Hubner - الذي ساهم بنصيب عظيم في إنجاز العمل -
استكمالها تماما في أوائل الأربعينات . غير أن اندلاع الحرب العالمية الثانية ، وما
أعقبها من الاندحار الألماني الكامل قد قلب كل تلك الخطط رأسا على عقب .

وأخيرا بدأت مرحلة النهاية في العمل بعد أن وضعت الحرب أوزارها
واستقرت الأمور . وتكاتف علماء اللغة الألمانية في شرق ألمانيا وغربها في العمل
في فرعى الأكاديمية في برلين وفي جوتنجن لإنجاز المشروع والوصول به إلى
مرحلة النهاية .

وصدرت منذ عام ١٩٤٦ أحد عشر مجلدا من القاموس ، ثمانية منها في برلين ،
وثلاثة في جوتنجن وصدر القسم الأخير (الذي يحمل رقم ٣٨٠) من المجلد
الثاني والثلاثين في عام ١٩٦١ . وبذلت انتهى العمل الذي تعاونت
على إنجازه أجيال عديدة ، كأحد كاتدرائيات العصور الوسطى الشامخة
عبر القرون .

وليس « القاموس الألماني » ، للأخوين جريم أضخم عمل مطبوع باللغة

الالمانية على الاطلاق فحسب ، ولكنه يعتبر كذلك من أعظم الآثار الفكرية،
المسطرة بتلك اللغة . وهو علاوة على ذلك يحتل مكانة عالية في عالم
المعاجم ، إذ كان مدرسة اهتمت بها مجموعة ضخمة من المعاجم الأوروبية
الأخرى (كـ معاجم اللغات الرومانية ، والسلافية ، والاندو جرمانية
.. الخ) .

ثالثا - حكايات الاطفال والبيت

لم يكن القرن الثامن عشر ، عصر التنوير والعلم يحبذ الاشتغال بالحكايات الشعبية الخرافية بالذات . حقيقة أن موزيوس Musaeus كان قد أصدر بمجموعته القيمة من الحكايات الشعبية الخرافية ، كما قدم فيلاند Wieland صياغة شعرية لبعض الحكايات (١) . إلا أن الذوق الأدبي المثقف كان يعتبر الحكايات الخرافية عموما تعبيراً عن ذوق ناب غير مهذب . وأنها ليست سوى دثرثة العجائز . وأنه حتى لو قدر الناس أنها جديرة بأن تروى وأن تتناقلها الأجيال فلا بد وأن يستبدل هذا الجانب الخرافي ، فيها بهدف معقول ومنطقي يمكن أن يؤثر في السامع . ويشخصه فون دير لاين ، هذا الوضع قائلاً : « إذا كان لابد

(١) عهد الاستاذ موزيوس - الاستاذ بجامعة فابار - إلى جمع الحكايات الخرافية من أفواه الشعب وحكاها ثانية بطريقة ساخرة متروية ثم جعل ما فيها من عناصر خيالية وأمور خارقة للطبيعة تظهر بوصفها مجرد شيء عرض . كما حاول بعد ذلك أن يضمها مغزى . بأن أضاف إليها مثلاً أخلاقية يقنطى بها . تمام كما صنع «بيرو» من قبل . ومع ذلك فبممكننا أن نقرأ اليوم حكايات «موزيوس» ؛ ذلك لأن جوهرها صادق كما أن الإنسان يحس في وضوح بما فيها من نغمة شعبية ، إلى درجة أن أسلوب الساعر والحكمة المتعمدة لا يسببان إليها إلا القليل . وعلى العكس من ذلك حاول «فيلاند» أن يشق طريقاً آخر . فقد أخضع مادة الحكاية الخرافية لصياغة الشعرية وأكسبها رشاقة وسهولة وسحراً . ومع ذلك فإن أثماره لا تعيش بينا اليوم إلا نادراً . كما أننا لم نعد تقرئاً نلحس فيها أثراً لحكايات الخرافية القديمة » . عن فريدريش فون دير لاين . المرجع السابق . ص ١٩ وما بعدها .

للحكاية الخرافية من أن تصمد أمام ذوق العصر . فلا بد أن تحتوى على مغزى ولا بد من أن يصبح اللامعقول فيها مقبولا . كما لا بد أن ينتظم الخليط في شكل شائق منظم . . (١)

ويرجع الفضل إلى الأديب والمفكر العظيم هردر ، في أنه كان أول من تجاوز هذه النظرة المتخلفة إلى الأدب الشعبي بعامة . والحكايات الخرافية والأغاني الشعبية على وجه الخصوص . فقد أبرز قيمة الحكاية الشعبية كنوع من الأدب الشعبي والتراث المبر عن روح الشعب وعن كيانه وحقيقته . وكان من نتيجة ذلك حدوث تحول تدريجي في تلك المواقف من ذلك الأدب الشعبي بحيث تحولت الحكاية الشعبية في العصر الرومانسي إلى الطفل المدلل في دنيا الأدب على الإطلاق . الكل يحفل بها ، ويتغنى بها ، ويجمعها ويردها ويدعو إلى العناية بها ، وتحليل مضمونها والافادة منه في الكشف عن روح الشعب . . الخ تلك الشعارات العامة التي كثيرا ما ترددت فيما بعد . بحيث نجد . نوفاليس ، Novalis وآخرين يعتبرونها قمة الشعر على الإطلاق . . ولا شك أن استعانة جوته بكثير من موتيفات الحكايات الشعبية في خلقه الأدبي قد أدبت دورا لا يستهان به في إحداث هذا التحول في النظرة إلى الحكاية الشعبية .

والواقع أن الرومانسية كانت بالنسبة للحكايات الشعبية إلهامها وأملا واعدأ أكثر منها إنجازا وتحقيقا ملبوسا على طريق تلك الآمال والأهداف . وتمثلت أول ثمار تلك الدعوات الرومانسية في الجهود العلمية التي بذلها الأخوان جريم . بحيث أنهما أفلحا فيما أخفق فيه برنتانو . وبذل في سبيله الجهود عبثا ، ألا وهو اخراج مجموعة حكايات البيت الألماني والاطفال الألمان يطالعون فيه جميعا في كل مراحل عمرهم وعلى تباين مستوياتهم الاجتماعية على مدى

(١) قارن فريدريش فون دير لاين . الموضوع السابق .

الاجيال . ونود قبل أن تنتقل إلى الكلام عن مجموعتنا حكايات الاطفال والبيت بالتفصيل أن نناقش آراء الاخوين جريم في مصدر الحكايات الشعبية الخرافية وأصولها .

(١) رأى الاخوين جريم في أصل الحكايات الخرافية :

ناقش فريدريش فون دير لاين آراء الاخوين جريم في أصل الحكاية الخرافية Marchen وأبرز رأيهما بأن الحكايات الخرافية الشعبية تعد بقايا حكايات بالغة في القدم تتحدث عن قدماء الآلهة والابطال ، وأنها ترجع إلى العصر الاندوجرمانى وتقتصر أساسا على الشعوب الاندوجرمانية . ويرى الاخوان جريم أنه إذا كانت الحكايات الخرافية — كما فهمها في كتابنا د حكايات الاطفال والبيت ، — قد ظهرت عن شعوب غير اندوجرمانية الاصل . فيستحتم علينا أن نبحث عن احتمال هجرة هذه الحكايات إلى تلك الشعوب بعد ظهورها لدى الشعوب الاندوجرمانية . على أن هجرة الحكايات من شعب إلى آخر وإن كانت ظاهرة معروفة إلا أنها ليست القاعدة .

وفيما يلي نص للاخوين جريم حول هذا الموضوع الهام أورده وفون دير لاين ، فى كتابه د الحكاية الخرافية ، ننقله عن الترجمة العربية التى قدمتها الدكتور ابيلة ابراهيم لهذا الكتاب (على صفحات ٢٨ إلى ٣٠) .

« إن التشابه بين الحكايات الخرافية رغم ما يفصل بعضها عن بعض من مسافات زمنية ومكانية بعيدة ، ليس أقل مما بين الشعوب المختلفة من أمور متشابهة رغم انفصالها . ويرجع بعض هذا التشابه إلى تائل الأفكار الأساسية عند هذه الشعوب ، وإلى وسيلتهم فى عرض شخصيات بعينها . كما أن البعض الآخر يرجع إلى ما لديهم من وقائع متشابهة ، وإلى طريقةهم فى الوصول إلى

حل لها . ذلك أن هناك أحوالاً هي من البساطة والطبيعية ؛ فكان إلى درجة أنها تتكرر بصفة عامة في جميع أنحاء العالم ، ومثلها قبل الأفكار المتشابهة التي تبدو كأنها تظهر من تلقاء نفسها . وبناء عليه فإنه من الممكن أن تظهر حكايات خرافية بعينها في البلدان المختلفة أو تتشابه تشابهاً كبيراً . رغم ما بينها من استقلال تام . حتى الألفاظ المفردة يسهل مقارنة بعضها ببعض على الرغم من انعدام صلة القرين بينهما ، وذلك عن طريق تقليدها لأصوات الطبيعة . ذلك التقليد الذي قد يكون مختلفاً بعض الاختلاف أو متفقاً كل الاتفاق . ويصادف الإنسان أمثال هذه الحكايات الخرافية ويرى ما بينها من التشابه والاتفاق فيرجع هذا التشابه بينهما إلى محض الصدفة . غير أن هذا التشابه إنما يرجع في معظم الأحوال إلى هذه الأفكار الأساسية التي تمرض عرضاً تفصيلياً غريباً غير متوقع وله طابع الإصرار . ومن هذه الأفكار تدرج بنية الحكاية الخرافية مما يحمل التسليم بهذه القرابة التي لا تبدو إلا في الظاهر أمراً غير مسموح به . . .

إننا لا ننكر احتمال انتقال الحكاية الخرافية من شعب إلى آخر في بعض الأحيان ، ومن ثم تستقر هذه الحكاية تضرب جذورها في الأرض الغريبة . ومثال ذلك أغنية دسيجفريد ، التي اقتحمت منذ زمن مبكر أقصى بلاد الشمال وأخذت هناك الطابع الوطني لهذه البلاد . على أن هذه الأمثلة فردية . ولا نستطيع أن نعممها على الثروة الهائلة من الحكايات الخرافية ، وأنفس نفسيرها هذا الانتشار الواسع لهذه الثروة المشتركة من التراث الشعبي . ألم تظهر حكايات خرافية بعينها في بقاع ينأى بعضها عن البعض الآخر تماماً ، كما يتفجر نبع مرة أخرى في مكان ينأى عن مكان تفجره الأول ؟ أم يريد الإنسان أن يمثل الظهور المفاجئ لحكاية خرافية في مكان ما بتيار من المهاجرين يتدفق في بقاع غير مأهولة من الأرض بقعة وراء الأخرى حتى يغمرها ؟ أم كيف يتسنى

للإنسان أن يفسر اتفاق حكاية تحكى في قرية جبلية منعزلة في ولاية «هسن»
في أسسها مع حكاية هندية أو إغريقية أو صربية ؟

أن الحكايات الخرافية تتفق جميعا في كونها بقايا معتقدات تصل في تاريخها
إلى أقدم العصور ، وتتاح لها الفرصة للظهور من خلال تلك التأليفات التي تصور
مدرجات غير حسية . وهذه المعتقدات الأسطورية شبيهة بقطع صغيرة من أحجار
متناثرة بين زهور تنبت في أرض خصبة لا يكتشفها إلا ذو بصر حاد . وقد
فقد مغزى هذه المعتقدات منذ زمن بعيد ، ولكننا ما نزال نحس أثرها ، بل
هي تكون بنية الحكاية الخرافية التي تهتم في الوقت نفسه بالتممة الفطرية في
تصوير الأمور الخارقة للعادة — تلك التي لا يمكننا على الإطلاق أن نعددها
تصويرا لا مغزى له مصدره الخيال فحسب . وتمتد هذه المعتقدات الأسطورية
كلما رجعنا بالزمن إلى الوراء . بل إنها فيما يبدو كانت تكون المضمون الوحيد
لأقدم صور التأليف الأدبي . ونحن نرى كيف أن هذه التأليفات الأدبية قد
تكونت ارتجالا من السمو عن الأشياء المادية كي تخلق حالة من الانسجام مع
الواقع ، وذلك حينما تهدف إلى تصوير قوى الطبيعة المروعة المليئة بالأسرار
كما أنها لا تحيد عن تصوير ما هو بعيد عن الإدراك . وكذلك الشيء المزعج
والشيء البشع . وهذه الآداب القديمة لا تكون أكثر مرونة إلا حينما
يتناول موضوع مشاهداتها أحوالا غير معقدة من حياة الرعاة والصيادين
والمزارعين . وكذلك حينما تصور أثر العادات الأصلية في الشعوب . حتى إذا
ما تطورت هذه التقاليد البسيطة ، ونمت قوة الإحساس بالآداب فحينئذ تتراجع
المعتقدات الأسطورية إلى الوراء حاملة معها عبير الماضي البعيد الذي يضعف
من وضوح معالمها ، وإن كان يسمو بروحه الشعر . . .

وقد يتساءل الإنسان : من أين تبدأ الحدود الخارجية للعناصر المشتركة بين

الحكايات الخرافية ، ثم كيف تتطور درجات القرابة بينها ؟ أما عن هذه الحدود فإنها تتضح من خلال الأصل الشعبى الكبير الذى حرص الانسان على تسميته بالاندوجرمانى . وأما هذه القرابة فإنها تنحصر دائما فى نطاق أضيق فأضيق حول موطن الشعب الالمانى ، وشبيه بذلك ما نكتشفه فى لغات بعض الشعوب المتقاربة من صلات خاصة مشتركة . فاذا ما عثر الانسان لدى العرب على حكايات خرافية شبيهة بما عند الالمان ، فلا بد — لى نفس ذلك — من الرجوع إلى أصل حكايات ألف ليلة وليلة ، أى إلى أصلها الهندى ، كما أدعى د شليجل ، بحق . فاذا صحت هذه الحدود بوصفها شيئا مؤكدا فإننا ربما سلمنا بضرورة الانتشار ، حتى وإن تبين لنا وجود مصادر أخرى . فكم يدهش الانسان حينما يرى حكايات خرافية عند زنوج د بورنيو ، ود بيتشاونن ، وهما شعب متجول فى جنوب أفريقيا ، ترتبط ارتباطا لا يمكن إنكاره بالحكايات الالمانية ، فى الوقت الذى تستقل فيه هاتان القبيلتان بخصائص مميزة فى حكاياتهما الخرافية . (النص عن الترجمة العربية للحكاية الخرافية ، تأليف فون دير لاين للذكورة نبيلة إبراهيم ، ص ٢٨ — ٣٠) .

ثم كانت آراء الباحث الالمانى المستشرق د نيودور بنفى ، T. Benfey ، التى ظهرت فى مقدمة ترجمته لمجموعة الحكايات الهندية د البنثشانترا ، بمثابة نقطة تحول فى تطور دراسة الأدب الشعبى . وقد أشار بنفى إلى التشابه الملفت بين الحكايات السنسكريتية والحكايات الاوروبية وحكايات الشعوب غير الاوروبية . ولا يرجع تشابه الموضوع فى نظر د بنفى ، إلى قرابة الشعوب ، وإنما إلى الصلات التاريخية الثقافية بينها ، أى عن طريق الاستعارة . وقد حاول د بنفى ، أن يحدد المراحل التاريخية التى كان للشرق فيها على وجه الخصوص تأثير قوى على الغرب الاوروبى حيث تمت عملية الاستعارة هذه بشكل ملحوظ . كما كشف

د بنفى ، عن طرق عديدة سلكها التأثير الشرقى إلى أوروبا (٤٣) .

ب — الكتاب : شكاه وتبويبه :

تضم | مجموعة حكايات الاطفال والبيت ، مقدمة بقلم الاخوين جاكوب وفيللم جريم ، تشغل من الطبعة التى بين أيدينا حوالى سبع صفحات (٤٤) إلى المقدمة مباشرة نصوص الحكايات (التى يبلغ مجموعها مائتى حكاية) مرقمة بشكل مسلسل لا يخضع لآى نظام تصنيفى من النظم المعروفة الآن فى تصنيف الحكايات الشعبية . وتلى المائتى حكاية عشر نصوص أخرى عنوانها الاخوان جريم و أ. ا. اطير الاطفال ، Kinder legenden . وهى الأخرى مرقمة بشكل مسلسل كسابقاتها . ولكل حكاية عنوان ، هو الذى كانت ولا زالت تشتهر به سواء فى المدونات أو بين الناس . وقد قصدنا من هذه الإشارة أن نوضح أن الاخوين جريم لم يتدخلوا فى اختيار عناوين الحكايات ، وإنما دونوا النص ، واستخدموا اسم الحكاية الشائع لها . وتتفاوت الحكايات فى الطول ، فتتراوح بين حوالى عشرة أسطر (نحو مائة كلمة) وهى اقصر حكايات المجموعة (ومنها الحكايات رقم : ١١٧ — ١٢٩ — ١٥٠ —

(٤٣) قارن حديثنا مفصلاً عن المدرسة الشرقية (أو نظرية الاستدارة ، أو النظرية البنفسجية) عند يورى سوكولوف الفولسكلور . قضاياه وتاريخه . ترجمة حلمى شعراوى وهبد الحميد حواس . الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة — ١٩٧١ — ص ٩١ وما بعدها . وكذلك فون دير لاين — المرجع السابق ص ٣٢ وما بعدها حيث يوضح تأثير ظهور المدرسة البنفسجية على دحض كثير من ادعاء جريم حول أصل ونشأة الحكاية الشعبية .

(٤٤) Die Märchen der Brüder Grimm, Kinder — und

Hausmärchen, Wilhelm, Goldmann Verlag, München.

Goldmann Taschenbücher Nr. 412 — 413 (Ungekürzte

Ausgabe), 1964.

K. Weselowsky

مع مقدمة بقلم كورت فيسلوفسكى

١٥٥ - ١٦٠) ، وبين أكثر من ستة عشر صفحة ، وهي أطول حكايات

المجموعة على الإطلاق . (أعني بها حكاية «الآخوان» ، Die zwei Bruder التي تحمل رقم ٦٠ في المجموعة) . على أن سائر القصص تشغل الواحدة منها في المتوسط ثلاث صفحات ، خاصة إذا علمنا أن المائتي وعشر حكاية تشغل نحو ستمائة صفحة هي مجموع صفحات النص . وبرغم الجمال الفائق الذي يتميز به أسلوب الحكايات لجميعها مدون نثرا ، ولم يدخل النظم في سردها إلا بشكل نادر جدا ولم يزد في كل حالة عن أبيات قليلة . وسنعود في الفقرة الفرعية التالية إلى تخصيص الكلام عن أسلوب الحكايات .

ويوضح لنا النص التالي من مقدمة الآخوين جريم لمجموعة الحكايات مدى الخاس والحب الذي يكنانه للتراث الشعبي ، ومدى الحرص الذي يبديانه لجمعه والحفاظ عليه . يقولان :

« قد يحدث في بعض الأحيان أن ترسل السماء عاصفة عاتية أو كارثة طبيعية من نوع ما تأتي على محصول بأكملها قائم في الأرض ، ولا تذر منه شيئا اللهم بعض السنابل القليلة التي تكتب لها الحياة إذ تشر على مكان أمين في كنف سياج ما أو عشب يافع في وسط الطريق . ثم تشرق الشمس دافئة من جديد ، وتنمو هذه السنابل القليلة وحيدة على استحياء . ولا تعالجها ضربة منجل مبكرة تأخذها إلى قاعة التخزين . ولسكنها تظل قائمة مكاسها حتى أواخر الصيف ، وقد اكتمل نضجها واشتد عودها ، فزورها أياد مسكينة تفتش عنها ، تجمعها سنبله بجوار سنبله ، تربطها معا في رفق وحذر وتقدرها أعظم مما تقدر الحزمة الضخمة الهائلة وتعود بها إلى البيت . وتظل تتغذى عليها الشتاء بطوله ، وربما تصبح هي ذخيرتها الوحيدة للحصول المقبل .

هذا هو ما حدث (للتراث الشعبي القديم) ، إذ لم يبق من الكثير الذي

ازدهرت به العصور القديمة إلا النذر اليسير - بل إن مجرد الذكرى كادت تذوى كلية - متمثلا في تلك الأغاني ، وبعض الكتب (الشعبية) القبلية ، والحكايات الشعبية وتلك الحكايات المنزلية البريئة المتداولة بين أبناء الشعب . وكانت الجلسات حول الموقد ، والفرن ، والدرج الذى يقود إلى الدور العلوى ، والاحتفالات التى لا زالت حية إلى اليوم ، والمراعى والغابات فى هدوئها الاخاذ ، وأهمها جميعا الخيال الصافى المنطلق . . تلك جميعا كانت بمثابة السياج الذى احتمت فى كنفه تلك العناصر الشعبية ، وأمنت وجودها وانتقلت إلى الناس جيلا تلو جيل .

وقد آن الاوان لجمع هذه الحكايات لأن رواتها وحفظتها يقلون يوما بعد آخر . على أن الذين لا زالوا يعرفون شيئا منها ، يعرفون الكثير عادة ، ولا يكتفون فى تقلص مستمر ، فالعادات نفسها تقبل باستمرار وبشكل متزايد ، تماما كما أخذت تختفى الأماكن التقليدية فى البيت وفى الحديقة والتى عاشت من الجسد الأكبر إلى الحفيد . وأفسحت مكانا للتطورات المستحدثة التى تمثل الابهة الحاوية ، والتى تشبه السخرية التى يتحدث بها الناس عن تلك الحكايات المنزلية التى تبدو أنيقة المظهر ، رديئة المذاق . وهى حيث توجد ، تعيش هكذا كما هى ، بحيث لا يفكر أحد فيما إذا كانت طيبة أو رديئة ، شاعرية جميلة أو منحطة الذوق لا تناسب إلا السوقة . فالناس فقط تعرفها وتحبها ، لمجرد أنهم توارثوها ، وهم سعداء بها ، دون أن يفكروا عن سبب هذه السعادة . فالتراث الحى من العظمة والجمال بحيث لا يسع الانسان إلا أن يميل إليه ويعشقه . ومن السهل أن تلاحظ أنها لا ترسخ وتتشبث بالحياة إلا حينما يوجد إحساس أصيل بالشاعرية ، أو يوجد خيال حى خصب لم تقتله بعد تعقيدات الحياة (الحديثة) . على أننا لا نريد أن نمجد هذه الحكايات بهذا المعنى ولا أن ندافع عن رأى المضاد : فمجرد وجودها يكفى فى نظرنا مبررا للحفاظ عليها وحمايتها . فمنهذه

الأشياء التى حافظت دائما أبدا على قدرتها على إسعاد الناس ، وعلى إثارتهم ،
وتعليمهم تحمل ولا شك ضرورتها فى داخلها ، وتدل يقينا على أنها ارتوت من
ذلك النبع الخالد الذى يهب كل ألوان الحياة نماءها وبهاءها . وحتى لو كان مجرد
نقطة صغيرة لا تحي سوى ورقة خضراء واحدة ، فإنه يبعث الحياة ويهب الخلود
مع كل صباح .

لهذا تتميز هذه الحكايات بذلك النقاء الذى كثيرا ما شدنا أطفالا وملا
قلوبنا ، وهى لها جميعا تلك الميرون الخفيفة الزرقة ، الصافية ، اللامعة التى لم
تعد تستطيع بعد نموا ، على حين لا زالت الأعضاء الأخرى رقيقة ، ضعيفة ، لم
تعد صالحة لخدمة الأرض . وهذا هو السبب الذى من أجله نعتبر أننا لم نقدم
بهذه المجموعة إسهاما فى دراسة تاريخ الأدب والأساطير (الفولكلور) وحسب ،
ولأنما كان هدفنا منها أيضا أن تؤدي هذه الشاعرية السكامنة فيهما والتي لا زالت
حية مؤثرة إلى إسعاد من يمكن أن يسعد بها . أى أنها تمثل عملا تربويا فى نفس
الوقت . على أننا لم نعد من أجل ذلك إلى تخير ذلك النقاء الناتج عن عزل
كل ما يتصل ببعض الظروف والملابسات (غير الجميلة) التى تتردد كل يوم
ولا يمكن إخفاؤها بحال من الأحوال . ولا الاستسلام للوهم الذى مؤداه أن
ما يعرض فى كتاب مطبوع يجب أن يكون موجها للحياة الواقعية
(ص ٩ - ١٠ من مقدمة المجموعة ، الطبعة المذكورة فى الحاشية رقم ٤٤) .

على أننا أشرنا أكثر من مرة فيما سبق إلى أن الأخوين جريم لم يقتصر
على الجمع والتدوين ، وعلى د صقل ، الأسلوب حسب ، وإنما زودا المجموعة
بجزء مستقل يتضمن ملاحظات وتعليقات وهوامش على الحكايات ومصدرها
الشفاهى أو المدون وغير ذلك . وقد بلغت هذه الملاحظات مستوى رفيعا من
التدقيق العلمى والاحاطة ، جعل أستاذا كبيرا مثل فريدريش فون دير لاين

يصف الأبحاث النظرية التي قام بها الأخوان جريم عن أصل حكاياتهما ونظائرهما بأنها لا تقل أهمية وثراء عن عملية الجمع والتدوين. «فلقد أضافا إلى الطبعة الأولى لمجموعتهما تذييلا يحتوى على ملاحظات كثيرة من بينها بيانات عن أصل الحكاية الخرافية وأبحاث مختلفة وإشارات إلى ما فى مجموعات الحكاية الخرافية الأخرى وما عند الشعوب الأخرى من حكايات قريبة أو مشابهة لحكايتهما. ولم تكد الطبعة الثانية لمجموعتهما تظهر، حتى جمع الأخوان هذه التعليقات فى كتاب مفرد بعد أن أضافا إليها شراهد لأصل الحكايات الخرافية، ودراسة عامة لأدب الحكايات الخرافية المهمة ولأهم المجموعات التي ظهرت حتى عصرهما. وبالإضافة إلى ذلك أعلن رأيهما فى أصل الحكاية الخرافية. وفى عام ١٨٥٦ ظهرت الطبعة الثالثة لهذا الجزء الذى يتضمن تعليقاتهما، ولذلك أصبحت هذه الطبعة حجة لما ظهر من بعدها من طبعات، (٤٥)

على أن هذه التعليقات ليست التعليقات الوحيدة التى حفزت إليها حكايات الأخوان جريم. ومع أن مقالنا هذا مخصص للكلام عن حكايات الأطفال والبيت، إلا أنه لا بد من الإشارة إلى كتاب ضخم، أصبح معلما بارزا من معالم دراسة الأدب الشعبى على المستوى العالمى، وهو يحمل العنوان المشير التالى: «ملاحظات على حكايات الأطفال والبيت للأخوين جريم». (٤٦) ويقع هذا المؤلف فى خمس مجلدات. ومن الواضح أنه قد تجاوز حدود هذا الغرض الخاص فأصبح مدخلا فى الدراسة المقارنة للحكايات الشعبية على مستوى العالم كله.

وتورد المجلدات الثلاثة الأولى منه (صدرت على التوالى سنوات ١٩١٣ —

(٤٥) فريدريش فون دير لاين؛ المرجع السابق ص ٢٧ — ٢٨.

(64) Johannes Bolte und Geord Polivka, Anmerkungen zu den =

١٩١٥ — ١٩١٨ . ثم أعيد طبعها عام ١٩٦٣) أمام كل رقم من أرقام مجموعة حكايات الأطفال والبيت أعدادا هائلة من تنويعات أخرى للحكاية ، وتحديدًا لأهم مميزات تلك التنويعات وترتيبها . كما تتضمن تعليقات وتفسيرات وشروطا لما يرد من مصطلحات أو مفردات ، وكذلك ملاحظات وتعليقات عامة . وقد تضمنت تلك المجلدات الثلاث ملاحظات الأخوين جريم التي كانا قد أفردا لها إنجلد الثالث من مجموعتهما في طبعتهما الثالثة على نحو ما أشرنا منذ قليل .

أما المجلدين الرابع والخامس فقد صدرتا في ١٩٢٠ و ١٩٣٢ على التوالي . وهما يحتويان على وثائق ، ومقالات ، وببليوجرافيات متعلقة بتاريخ الحكايات والدراسة العلمية للحكايات (٤٧) .

وهذا وقد أصدر الأخوان جريم طبعة مختصرة مصغرة من مجموعة حكايات الأطفال والبيت ، تضم خمسين حكاية مختارة من مجموعة حكايات الطبعة الكاملة البالغ عددها ٣١٠ حكاية . وقد صدرت هذه الطبعة لأول مرة عام ١٨٢٥ . ثم توالى طبعها بعد ذلك في أعوام : ١٨٢٣ ، ١٨٣٦ ، ١٨٣٩ ، ١٨٤١ ، ١٨٤٤ ، ١٨٤٧ ، ١٨٥٠ ، ١٨٥٣ ، ١٨٥٨ . . . وتوالى طبعاتها دون حساب بعد ذلك للتاريخ (أى لم يعد يذكر على الكتاب رقم الطبعة لكثرة هذا العدد وتعدد دور النشر) . وقد قصدنا من ذكر تلك التواريخ أن نعطي فكرة أولية عن الانتشار الواسع الذى حظيت به تلك الحكايات بين الناس (٤٨) .

= Kinder — und Hausmarchen der Bruder Grimm 's Vols .

(٤٧) قارن ماكس لوثي M. Luthi المرحم السابق ص ٤

(٤٨) قارن ماكس لوثي ، المرحم السابق ، ص ٤٦

نختتم هذه الفقرة بملاحظة نراها على جانب كبير من الأهمية. فقد تساءل .
الباحثون ودارسو الأدب الشعبي في أكثر من بلد أوروب عما إذا كانت كل
حكايات مجموعة الأطفال والبيت تعتبر حكايات خرافية أى Marchen بالفعل ،
أم أن هذه التسمية تنطوى على شيء من التجاوز ؟ لاشك أن الإجابة على هذا
السؤال تفرض علينا حتى الاتفاق أولاً على مفهوم « الحكاية الخرافية » ، وتمييزه
عن الأنواع الأخرى من الأدب الشعبي ، ثم تطبيق هذا التعريف على حكايات
المجموعة لتحديد إجابة دقيقة على ذلك . ولكن يستطيع من يطالع أى كتاب
دراسى فى الحكاية الشعبية — مثل كتاب فون دير لاين أو ماكس لوثى Iutbi
— أن يجد فيه التعريفات المطلوبة التى لا يمكن التعرض لها فى هذه الدراسة .
ولكننا ننقل للقارىء خلاصة الموقف فى هذه المشكلة .

الملاحظ أن مفهوم « الحكاية الخرافية الشعبية » Marchen مأخوذ هنا
بأوسع معانيه التى نعرفها . بل أن الأخوين قد أطلقا على الحكايات العشرة
الآخيرة (من رقم ٢٠١ — ٢١٠) كما أشرنا اسم « أساطير أطفال » . وإذا
طبقتنا المعايير الدقيقة فى تعريف الحكاية الخرافية الشعبية على حكايات المجموعة
لوجدنا أنها لا تنطبق إلا على ٦٠ فقط من المائتى حكاية ، كما ذهب الأستاذ فسلسكى
Wesselski ، وأيده فى ذلك ماكس لوثى . أما بقية الحكايات — وعددها ١٤٠
حكاية — فعبارة عن حكايات مرحة عن الإنسان والحيوان ، وحكايات فلكاهية ،
وأساطير طبيعية ، وحكايات الخفى ، وما إلى ذلك (٤٩) .

ح — حول أسلوب المجموعة :

يمكن القول بأن الأخوين جريم قد خلقا أسلوب كتب الحكايات الخرافية

الشعبية الألمانية خلقا . وقد كان المثل الذي احتذياه في هذا الصدد احتذاء .
دقيقا مجموعة الحكايات التي جمعها الرسام ، فيليب أوتورونجه ، P.O. Runge
من منطقة بومرن Pommern . وقد استعاروا بعضها في مجموعتهما ، نذكر منها
على سبيل المثال الحكايتين رقم : ٤٧ و ١٩ . ويتميز أسلوب هذه الحكايات --
وهو متأثر به كثير من حكايات جريم -- بالميل إلى استخدام الجمل الرئيسية
المتراصة بحوار بينهما في جملة واحدة ، تربط بينها ، ، ، ، ثم ، ، ، عندئذ ،
، ، الخ . كما يتميز بالمبالغة عن طريق تكرار الكلمة ، أخذ يبيكي ثم يبيكي ، ،
وكذلك استخدام صيغ أخرى للمبالغة . كذلك الميل إلى الاسجاع والجرس
اللفظي ، والخيال ، والمرح .

ويميل جاكوب جريم في تدويناته إلى الاختصار والتزام الدقة والافتصاد .
في التعبير . على حين يميل فيلهلم -- الذي تحمل كما قلنا مسؤولية العمل كله ابتداء
من ظهور الجزء الثاني -- إلى الصور البيانية والتعبير الشعري الفصفاض . فكان
يحرص على إثراء الدوافع في الحكاية ، وتصوير الموقف تصديرا فضفاضا مؤثرا .
ويميل إلى استبدال صيغة المضارع بصيغة الماضي الناقص ، واستبدال أسلوب
الحديث المباشر بالرواية غير المباشرة . كما كان يفضل حذف كل الكلمات الأجنبية
من النص تماما (حتى أنه استبدل كلمتي أمير Prinz وأميرة Prinzessin في الطبقات
التالية بالكلمتين الألمانيةتين الخالصتين Königsohn و Königstochter) .
وكان يحب العبارات الشعبية التي تنطوي على تكرار لنفس المعنى ، كالطعام ،
والشراب ، والتعبيرات القديمة ، وصيغ التصغير ، والكلمات العاطفية ذات
الآثر النفسي الخاص . فلقد كان أسلوبه ابن عصر الرومانسية ذي السمة الحاملة
الفصفاضة ، ميالا إلى التفاصيل الجميلة هنا وهناك ، وإلى الاستطراد في الوصف
بعمق عامة . على أن أسلوبه يتميز على العموم ببساطة جميلة ، وقد كانت

التعديلات الكثيرة في الأسلوب التي أجراها على الطبقات التالية باستمرار عاملا
في كسب الكتاب لمزيد من الاصدقاء وقدرته على النفاذ إلى قطاعات أوسع
وأوسع من الجماهير .

ولا شك أن تمتع الكتاب حتى يومنا هذا بالمركز الأول في قلوب عشاق
الحكايات الشعبية صغارا وكبارا يؤكّد أن أسلوب فيلهلم هذا لم يكن ابن
العصر محدودا بمحدوده ، ولم يكن أسلوبا شخصيا خاصا يعبر عن ذوق صاحبه
(على الرغم من أنه أسلوب شخصي لا شك في ذلك) ، ولكنه يعتبر إلى حد
كبير أسلوبا خالدا يشبع احتياجات لا ترتبط بعصر معين ولا تقيدها حدود
زمن محدد .

ومن الملفت أن كثيرا من مجموعات الحكايات الشعبية التي أصدرها بعد
ذلك باحثون أو هواة آخرون قد اتخذت مجموعة « حكايات الأطفال والبيت »
مثلا أعلى لها تحاول احتذاءه والسير على هديه . بل إن الأخوين نفسيهما قد
عملا على ترجمة الروايات التي أخذوها من مصادر مدونة إلى أسلوب المجموعة
الذي التزمها وميزها على العموم ، والذي كانا يعتقدان أنه أقرب إلى الرواية
الشفاهية للحكاية ، ولكنه أقرب بالطبع إلى أحساسهما الأدبي الخاص وإلى
ذوقهما . الأمر الذي يجعلنا نقول بالقطع أن مجموعتهما قد خلقت أسلوب
الحكاية الخرافية الشعبية المقروءة في الأدب الألماني . (٥٠)

٥ - الرواة :

من الثابت أن الأخوان جريم قد بدأ منذ عام ١٨٠٧ في جمع الحكايات

الشعبية رغبة منهما في انقاذ المزيد من التراث الشعبى الادبى . وقد كان الجانب الاكبر مما جمعه تراثا شفاهيا ، بينما جمعا قلة قليلة من المصادر المدونة المختلفة ، وكانا ينقبان فى حماس وهمسة عن رواة الحكايات الشعبية فى دائرة معارفها واصدقاتهما بنض النظر عن الطبقة الاجتماعية أو فئة العمر التى ينتمى إليها هؤلاء الرواة ، أو نوعهم (ذكور أو أناث) . الخ إلى غير ذلك من الاعتبارات التى نحرص اليوم على مراعاتها عند محاولة تدوين أو جمع تراث شعبى (٥١) . وقد صادفنا أكبر قدر من التوفيق فى عمليات الجمع من السيدات القرويات المسنات .

وقد جمعا معظم حكايات المجموعة ، خاصة الجزء الاول ، من رواة فى أنحاء مختلفة من اقليم دهن ، . وقد سمع الاخوان — على سبيل المثال — فى بيت الصيدلى فيلد Wild الذى ينتسب أصلا إلى مدينة برن السويسرية الألمانية حكايات روتها كل من :

— الام زوجه الصيدلى

— بناته ايزيت ، وجريتشن ، ودورتشن (التى أصبحت زوجة فيلم جريم فيما بعد) .

و دورتشن هى صاحبة الحكايات رقم :

١٢ — ١٥ — ٢٤ — ٢٨ — ٤٦ — ٤٩ — ٥٥ — ٥٦ — ٦٥ —

٨٨ . الخ .

٥١ — قارن لى هذا على سبيل المثال محمد الجوهري وآخرون الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص ٣٠ وما بعدها خاصة صفحات ٤٢ — ٤٣ .

كما سمع الاخوان أكثر من ربع مجموع حكايات المجلد الاول (أى حوالى ٢٥ حكاية) من السيدة مارى مولر . أو « المعجوز مارى » التى كانت تعمل بصيدلية فيلدى كاسل . ومارى تنتمى أصلاً إلى منطقة الازاس على الحدود الألمانية الفرنسية . ومن الحكايات التى روتها : ١١ — ٥٠ — ٢٦ . . . الخ . ولكن المهم أن نلاحظ أن معظم الحكايات التى روتها بنات الصيدلى فيلد ترجع إليها فى الأصل أساساً ، حيث سمعنا منها أولاً .

وقد لعبت « دوروتيا فيمان » بالنسبة للمجلد الثانى نفس الدور الذى لعبته « المعجوز مارى » بالنسبة للمجلد الاول . فقد قدمت لهما ٣٦ حكاية من أجمل حكايات هذا الجزء . ومن الحكايات التى روتها أرقام : ٦ — ٩ — ٢٩ — ٣٤ — ٩٤ — ٩٨ — ١٠٠ — ١٠٨ . . الخ وقد تركت السيدة فيمان فى الاخوين جريم أثراً بالغاً جعلهما يخصانها بالذكر ويفضلان التعليق عليها ، وهو التعليق الذى نقتبس منه الفقرة التالية :

« لقد كانت هذه السيدة تحتفظ فى ذاكرتها بحكايات كثيرة . وهى موهبة كما تقول لا تمنح لكل انسان ، بل إن بعض الافراد لا يمتلكونها على الاطلاق . ومن ثم تقص فيمان حكاياتها فى حذر وثقة وحيوية صادقة ، بل إنها تستمتع بما تقصه . وطريقتها أن تسترسل فى الحكاية فى حرية ثم تحكيها ببطء مرة أخرى إذا شاء المستمع ذلك ، حتى يتمكن مع شئ من المران من ان يستملى منها الحكاية . (وبهذه الوسيلة دون الاخوان عنها بعض الحكايات بحرفيتها وبصدقها الذى لا يمكن أن يخطئه أحد) . وكل من يرمن بقانون استحالة دوام الحكايات الخرافية مدة طويلة بسبب الاخطاء اليسيرة التى تأتى من انتقال الحكاية من جيل إلى آخر ، وبسبب عدم اهتمام الاجيال بالاحتفاظ بها ؛ عليه أن يستمع إلى هذه

السيدة ليترف كم هي تتمسك دائما بنص الحكاية ، وكم هي حريصة على صحتها ، فهي لا تغير شيئا من نص الحكاية مطلقا عند روايتها مرة أخرى . فإذا ما أدركت أنها أخطأت في السرد ، أعادت على التو الرواية الصحيحة . فالتمسك بالتراث المنقول يعيش بين آناس رسموا لحياتهم نظاما معيناً لا يحدون عنه ، وهم في تمسكهم بهذا النظام أقوى من ميلنا نحن إلى التغيير ، (٥٢) .

غير أن الآخرين قد استعانوا بالطبع علاوة على هاتين السيدتين بكثير من الرواة مما لا حاجة لنا به إلى حصر أسمائهم في هذا الصدد . (قارن ما نفرن ليمار ، المرجع السابق ، ص ٣٠ ، حيث يورد مزيدا من الأسماء) . ويكفى أن نشير إلى أن الرواة قد غطوا مناطق مختلفة من ألمانيا ، ومن المناطق الأخرى التي مثلت حكاياتها تمثيلا جيدا في المجموعة منطقة . وستفاليا ، Westfalen في شمال غرب ألمانيا .

ومن الطريف أن نذكر أحد هؤلاء الرواة بالذات وهو د يوهان فريدريش كراوزه ، J.F.krause الذي جمع منه الآخوان جريم حوال خمسة أو ستة حكايات في مقابل ملابس مستعملة . نلمح هذه العلاقة التجارية ، في خطاب أرسله كراوزه في السادس والعشرين من شهر يوليو ١٨٢٣ إلى الآخوين جريم ، يقول فيه :

« أعزائي السيديين المحسنين السيد جا كوب والسيد فيلهلم . لكم أفكر فيكما يوميا في الصباح وفي المساء ، كلما بدلت ملابسى . فقد بليت السراويل التي ارتديها في الخروج . ولقد ظلت مريضا طوال هذا الشتاء ، ولازلت أعانى من الضعف الجسماني أيضا . فلتفضل يا سادتي أمينى المكتبة (يقصد جا كوب وفيلهلم) إذا

(٥٢) أقتبس هذا النص فريدريش فون ديرلاين في كتابه : الحكاية الخرافية ، ص ٢٥-٢٦ (ترجمة الدكتورة نبيه إبراهيم) .

كان أحدهما قد استغنى عن بعض سراويل الخروج أن ترسل إلى واحد منها ،
ولكم منى جزيل شكرى وامتنان ، (٥٣) .

وعلاوة على هذا جمع الاخوان جريم بعض الحكايات من المدرجات ،
كتبها ومخطوطات ترجع إلى العصور الوسطى . كما استقيا أيضا بعض الحكايات مما
دونه بعض أصدقائهما ومراسليهما . ولكنهما — أو بالأحرى فيلهم — أخضعا
كل ذلك لعملية « الصقل » كما سئى فيما بعد .

قضية أمانة التدوين :

إن احترام الاخوين جريم للمادة الرائعة التى يحويها الأدب الشعبى قد
دفعهما إلى التزام الأمانة الكاملة فى تدوين نصوص الحكايات ، وجعلتهما
يمتنعان — فى البداية على الأقل — عن إضافة أى شئ إليها . فقد كانا يعتبران
أنفسهما جامعين ، ورواة ، وحفاظا لهذه الثروة الشعبية . ولا شك أن هذا
الأسلوب العلى فى الجمع والتدوين يميز الجهد العلى للاخوين جريم ويجعله
بمثابة مدرسة لجامعى التراث الشعبى فى المستقبل ، خاصة جوانب الإبداع الأدبى
منه . على خلاف الأسلوب الحر غير المتقيد الذى اتبعه أسلافهما فى مجموعات
الأدب الشعبى التى سبقتهما . ونذكر منها بالذات مجموعات موزيوس وبرنتانو
وآرنيم . وجوريز Goerres وغيرهم .

بل أن أمانة الاخوين جريم فى النقل قد وصلت أيضا إلى حد التقيد بالأسلوب
الأصلى الذى سمعوا به الحكاية . ولذلك حرصا — خاصة فى تدوينات الحكايات
الأولى — على الحفاظ على الأسلوب الشعبى البسيط القوى التعبير فى رواية
الحكايات . ويصدق هذا بصفة أخص على الحكايات الست التى دونها جاكوب

(٥٣) انظر نص الخطاب عند ما تفرق ليبار ، المرجع السابق ، ص ٢٥ - ٢٦ ،

وكذلك حديثنا عن الأجور فى محمد الجودى وآخر ، المرجع السابق صفحة ٤٣ - ٤٤ .

فى شهرى أبريل ومايو ١٨٠٨ لاطفال البروفسور سافينى . وقد أدخلها بنصها
هذا فى مخطوطه أصلية ، لحكايات الاطفال والبيت ، كان الاخوان جريم قد
أرسلها عام ١٨١٠ الى نرنتانو لينشرها . ولكنها فقدت منه وضاعت تماما
ثم أعيد اكتشافها مؤخرا عن طريق الصدفة لدى شخص يدعى أولينبرجر
Oelenberger وأصبحت تعرف اليوم باسم « مخطوطة » أولينبرجر ، . وهى
تعطينا فكرة مفصلة عن أسلوب الاخوين جريم فى جمع وتدوين الحكايات
الشعبية : فقد حافظ الاخوان فى المرحلة الاولى لتطورهما الاسلوبى فى تدوين
الحكايات على « رائحة الارض وعبق الطبيعة » ، بمنتهى الحرص والاخلاص .
على أن ذلك لم يوافق مزاج صديقهما برنتانو . وقد علق على الطبعة الاولى
من الحكايات بعد صدورها تعليقا قال فيه : « أحس أن الحكايات قد خرجت
بسبب التزام الامانة فى نقاها بصورة مفككة مبتسرة . مما جعلها فى بعض
الاحيان ملة أشد الملل ، . . . وقال فى موضع آخر . . . كما أن نفس الامانة
فى النقل — كما هو الحال فى حكايات الاطفال هذه — تجعل الحكاية
مهالة للغاية ، (٥٤)

ومن الطبيعى ألا يوافق هذا مزاج دارسى الفولكلور . أو قل جامعى
التراث الشعبى الرومانسيين فى القرن التاسع عشر . فكيف يخرج من أفواه
الشعب شيء كهذا غير مكتمل الجمال . غير فائق الشاعرية ؟ إن جمال الماضى .
وعبقريه الابداع الشعبى ، ولم شمل العاطفة القومية يأتى عندهم قبل الامانة
العلمية ويفوق أهمية بدون شك متطلبات الدراسة التاريخية والجغرافية المقارنة
للادب الشعبى سواء على المستوى القومى أو العالمى . ولهذا احتدم الخلاف بين
الطائفتين ؛ بين أولئك الذين يحرصون على تدوين الادب الشعبى من أفواه الشعب

بنصه وتفصيله قدر المستطاع وأولئك الذين يضعونه فى ثوب فنى معه يطل منه الاسلوب الذاتى للجامع . وقد تركز الخلاف حول هذه النقطة بين جاكوب جريم وآخيم فون أرنيش . ودارت المساجلات بينهما يحاول كل منهما فيها أن يوضح وجهة نظره ويدلل عليها . ومن أقوال جاكوب التى وجهها إلى أرنيش يدافع بها عن وجهة نظره . النص التالى الذى أوردته الدكتورة نبيلة إبراهيم فى كتابها عن « أشكال التعبير فى الادب الشعبى » . يقول جاكوب جريم :

« إن الادب الصادق هو الذى يخرج من الروح الشاعرة فى صورة كلمات . فهو ينبع من دافع طبيعى ومن المشاعر الفطرية التى تعيش داخل الانسان . والفرق بين الادب الشعبى والادب الفنى ، أن الاول ينبع من الروح الشاعرة الجماعية ، فى حين أن الادب الفنى ينبع من روح الفرد الشاعرة . ولهذا فإن الادب الفنى يعرف مؤلفه ، أما الادب الشعبى فلا يعرف له مؤلف لأنه حصيلة الجماعة . أما كيف ينشأ هذا الادب وكيف ينمو ويتطور حتى يتخذ شكلا محددًا فهذا أمر سيظل رهن الافتراضات . وليس من الغريب على أى حال أن نتصور موضوع التأليف الشعبى إذا مثلناه بالمياه التى تأتى من جهات عدة ، لتلتقى مع بعضها البعض وتجرى فى مجرى واحد عميق . »

ومن عبارات جاكوب جريم الشهيرة حول هذه القضية : « إن تقديسى للادب الشعبى التلقائى يزداد يوما بعد يوم ، فأنا لست أريد غيره . أن الادباء الأفراد ليس فى وسعهم مهما فعلوا أن يكسبوا الادب الشعبى لونا واحداً جديداً ، وإنما هم يخلطون الألوان بعضها ببعض ، (٥٥)

(٣) النصوص اقتستها الدكتورة نبيلة إبراهيم ، « أشكال التعبير فى الادب الشعبى » ، دار نهضة مصر القاهرة بدون تاريخ س ٥٨ - ٦٠ .

غير أن حكايات الاخوين جريم لم تحتفظ للأسف بذلك الأسلوب الذى للزمته فى البداية فنذ عام ١٨١٥ كرس جاكوب جريم جل جهوده للدراسات اللغوية والنحوية ، واقتصر أساسا فيما يتعلق بالحكايات على جمع فريد من النماذج وتقديم فريد من الشروح والتعليقات المفسرة . وقد أسس فى فيينا عام ١٨١٥ جمعية لجمع الحكايات الشعبية ، وبعث بمنشورات إلى جميع الولايات والممالك الألمانية فى ذلك الوقت لحث الناس على جمع مزيد من الحكايات الشعبية . أما طبعات د حكايات الاطفال والبيت ، فقد اضطلع بالاشراف عليها ابتداء من الطبعة الثالثة — فيلهلم جريم وحده . وظل د يحسن ، الأسلوب بالمعنى الواسع من طبعة إلى أخرى مستهدفا فى ذلك إبراز الجانِب الشعري للحكايات بشكل أوضح وأوضح .

وقد شملت تعديلاته هذه البناء الداخلى للحكاية ، ودوافعها ، وتصوير الشخصيات ، وسير الحوار وتعديل أو تغيير بعض سمات الحكاية تماما ، وتطويرها لأسلوب الاطفال اللغوي والفكري على السواء . على أنه من غير المعروف ما إذا كانت هذه التعديلات قد تمت دائما بعلم أو موافقه جاكوب جريم أم لا وأن كان من الثابت أنه قد حدث خلاف فى وجهات النظر فى أثناء فترة التجميع الاولى فيما يتعلق بالمعالجة الادبية . وقد هاجم جاكوب أخاه بعنف فى هذه الناحية ، مما حمل فيلهلم على التراجع فى خطاب أرسله إلى أخيه فى الثامن عشر من سبتمبر ١٨٠٩ .

على أن هناك وثيقة أخرى ترجع إلى فترة ما بعد صدور المجلد الثانى من الحكايات (خطاب أرسله أخيم هون أرنييم إلى فيلهلم فى العاشر من فبراير ١٨٠٥) (٥٦) تدل على وجود اتفاق سرى بين الاثنين ضد جاكوب إذ يقول

(٥٦) قارن ما نفييد ليمار، المرجع السابق، صفحتى ٢٩ ~ ٣٠ .

أرنيم : د لقد وفقت في الجمع كما وفقت أحيانا في إجراء التعديلات بعد ذلك وهو ما لم تقله لجاكوب طبعا . ولكن كان حريا بك أن تفعل ذلك أكثر مما فعلت

واضح ، أذن أن هذا التدخل لم يقتصر على د تنظيف ، الاسلوب د وصلته ، فحسب ، وإنما وصل فيلملم في ذلك الى حد التوسع ، والافاضة ، وإجراء بعض التعديلات التي نعتبرها جوهرية بمفهومنا ومعاييرنا التي نلتزم بها اليوم في جمع وتدوين الحكايات الشعبية . ولكن الامر الخطير والمضلل للبحث التاريخي والجغرافي المقارن في الحكايات الشعبية أنهما عمدا الى المزج والتأليف بين نصوص الحكاية الواحدة التي جمعها من مناطق مختلفة ، ليخرجا منها في النهاية نصا واحدا يحمل حسب رأيهما أجمل وأدق ما في تلك النصوص المتشابهة المتباينة مع ذلك . ولم يجد الاخوان في ذلك أى ضرر على الاطلاق أو اساءة الى فكرة الامانة . ذلك أنهما كالا يعتبران الحكايات الشعبية كما قلنا بقايا متأخرة لاساطير قديمة . ومن ثم كان منطقيا تماما أن يجمعا حطام الاساطير والاشعار من النصوص المختلفة ويربطاهما معا على نحو متألف ليكون أشد ما يمكن قربا للصورة الاصلية معتمدين ، في ذلك على احساسهما وعلى معرفتهما بالتراث القديم ، وهو بالطبع أمر يشكره البحث الحديث المعاصر كل الانكار .

ففى رأى جا كوب — الذى يرجع اليه فضل المبادرة الى العمل في المشروع أصلا — كانت الحكايات الخرافية الشعبية د ذات أهمية لفهم الشعر ، والاساطير ، والتاريخ القديم ، . كما نذكر من عباراته الهامة في هذا الصدد قوله . د اننى لم أقصد توجيه كتاب الحكايات الى الاطفال اطلاقا ، وإمكن مما يسعدنى غاية السعادة أن أجده يصادف هوى في نفوسهم ، (٥٧)

وقد أخذ فيلهلم منذ الطبعة الثانية يعمل واعيا على تحويل الكتاب للأطفال، وهناك كثير من التعديلات التي أجراها في الكتاب ولا يمكن فهمها إلا في ضوء هذا الهدف (من قبيل حذف المواضيع النابية أو الخارجة ، عن الذوق والآداب البورجوازية ، من بعض القصص) . بل أن النسخة المختصرة ، التي أشرنا إليها آنفا ، كانت موجهة للأطفال بالدرجة الأولى فقد أختارت بعض القصص (مثل تلك التي يلعب الأطفال فيها دورا بارزا ، وما إلى ذلك) . ويبدو حرصها على مخاطبة الأطفال في نوعية الاختبار ، ولكن ليس في تعديل أسلوبها ، إذ لم يجر على حكاياتها تعديل في الأسلوب يهدف النشر في هذه الطبعة بالذات .

وبفضل هذا الجمع الموفق بين « الجمع البارد الهادئ » الذي يمثل عظمة جاكوب وقوته ، والتعديل الأسلوبى الذى أجراه فيلهلم الدافئ الحالم ، أصبح كتابنا « حكايات الأطفال والبيت » كتابا شعبيا يقرأه كل طفل ألماني ولا يخلو منه بيت ألماني واحد . كما تحول إلى مجموعة ضخمة ، وإن كانت تختلف من بعض النواحي - كما فصلنا - عن مفهومنا المالى وطريقتنا في تدوين الحكايات الشعبية من أفواه روائها الحقيقيين .

كلمة ختامية

يجدر بنا ونحن في ختام حديثنا عن مجموعة حكايات الاطفال والبيت ، ومحاولة تقييمها بالنسبة لمسار علم الفولكلور على طول تاريخه أن نشير إلى أن تلك المجموعة لم تكن نقطة البداية في عملية جمع وتدوين الحكايات الشعبية ، أو التراث الادبي الشعبى على وجه العموم . فهى من هذه الناحية مسبوقة كما أشرنا فى أكثر من موضع . فالباحثون فى الحكاية الشعبية لا يؤرخون بداية الجمع بحكايات الاطفال والبيت ، وإنما يؤرخون بها . بداية البحث الجاد فى الحكايات الخرافية ، على حد تعبير فون دير لاين . (ص ١٧ من الترجمة العربية) . فإلى الآخرين يرجع الفضل فى إثارة الاهتمام العلمى بدراسة هذا التراث الغزير من الحكايات ، وذلك من خلال التعليقات التى أورداها على تلك الحكايات ، ونمياها حتى أفردا لها مجلدا خاصا فى طبعة لاحقة .

ولكن رغم هذا الفضل الكبير الذى أسدته مجموعتنا إلى حركة الدراسة العلمية للتراث الشعبى ، فقد كان ظهورها لإيذانا بحدوث تطور هام يتصل بحياة هذه الحكايات . حقيقة أن الرواية الشفاهية للحكايات الشعبية كانت تسير بسرعة طريقها المحتوم إلى الموت والفناء بسبب ظروف الحياة الحديثة ، إلا أن ظهور هذه المجموعات — بهذا الأسلوب الدافئ الجميل — قد عجل بهذا الموت ، وقرب هذا الفناء . فقد حل هذا الكتاب محل الروايات الشعبية القديمة ، وسلب الأرض من تحتها ، وأصبح هو أسرع تداولاً وأكثر انتشاراً وأعظم تأثيراً . وهذه هى سنة الحياة الحديثة . حيث أن الكتاب الذى كان يطبع منه آلاف النسخ منذ أكثر من قرن ونصف ، ويطبع منه اليوم عشرات الآلاف فى الطبعة الواحدة أقدر على الانتشار وأسرع فى التنفيذ إلى كل طبقات المجتمع وكل أرجاء البلاد

من وسيلة القص الشفاهى التى لا تتجاوز أفرادا معدودين ، ولا تلتزم أكثر من مكان محدود . (٥٨)

ونفس الشيء نلاحظه اليوم فى بلادنا ، خاصة فى الأغاني الشعبية أو المستلزمة ، من أصول شعبية أو « المطورة » ، عن أغان شعبية قديمة . ففى بقدرتها على الوصول إلى عشرات الملايين فى نفس اللحظة والدقيقة تصبح ولاشك قادرة على إزاحة تراث هؤلاء الناس من مكانه ، وسحب الأرض من تحته ، بحيث سرق لنفسها مكانة الأغاني الشعبية الأصيلة . تلك هى سنة التطور التى يجب مع ذلك العمل بجد وإخلاص من أجل تعديل مسارها ، ولو تعديلا طفيفا يقلل من درجة تشويه التراث الشعبى الأصيل .

الفصل الثاني

الأساليب الشعبية

دراسة تحليلية لأراء وليم جريهام سمنر

(١٨٤٠ - ١٩١٠)

للككتور أحمد أبو زيد

الفصل الثانى

الأساليب الشعبية

دراسه تحليلية لآراء وليام جريهام سمنر (١٨٤٠ - ١٩١٠)

بقلم الدكتور أحمد أبوزيد

قليل من المشتغلين بالدراسات الانسانية هم الذين يهتمون الان بدراسة كتابات وليام جريهام سمنر وآثاره ، وأقل من هؤلاء هم الذين يعرفون عنه شيئا أكثر من أنه مؤلف كتاب « الأساليب الشعبية » ، أو يهتمون بغير هذا الكتاب ، أو يدركون أهميته ومكانته خارج هذا النطاق الضيق المحصور ، مع أن سمنر يعتبر من أوائل الرواد الذين وضعوا أسس علم الاجتماع والتفكير الاجتماعى فى أمريكا ، وكان له أثر عميق فى تشكيل الانثروبولوجيا الثقافية التى ارتبطت بالانثروبولوجيين الأمريكيين بالذات . ولكن من الإنصاف مع ذلك أن نعرف بأن كتاب « الأساليب الشعبية » هو أهم ما كتب سمنر على الإطلاق ، وأنه هو الكتاب الأكثر بقاء واستمرار من بقية كتاباته الأخرى ، بل أنه والكتاب للعلى الطويل الوحيد الذى أتمه فى حياته ، بينما بقية كتاباته الأخرى كانت إما عبارة عن كتب قصيرة أشبه بالمقالات والبحوث المطولة ، وإما عبارة عن مقالات متناثرة وإن كانت على درجة كبيرة من العمق والأصالة . كما أن كتاب « علم المجتمع » الذى يحمل اسمه واسم تلميذه وصديقه وخليفته كيلر Keller لم يصدر إلا بعد موت سمنر بزمان طويل . ومن هذه الناحية فإن سمنر ينتمى إلى تلك السلسلة الطويلة من علماء الاجتماع والانثروبولوجيا الذين ارتبطت أسماؤهم فى تاريخ الفكر الاجتماعى والانثروبولوجى بكتاب واحد فقط ، مع أن بعضهم

كان غزير الانتاج إلى أبعد حدود الغزارة (١) ، وان كان سمير يفوقهم جميعا في أنه لم يكتب بالفعل سوى كتاب على واحد طويل هو كتاب الأساليب الشعبية ، خلال عمره الذي استمر سبعين سنة وفي أن هذا الكتاب هو حصة خبرة طويلة في التحصيل والتدريس .

وعلى الرغم من قلة ما كتبه سمير بالنسبة لغيره من العلماء في أمريكا فان أثره واضح كل الوضوح في تاريخ الفكر الاجتماعي والأنثروبولوجي على ما ذكرنا . ويرجع الفضل في ذلك في المقام الاول إلى طول اشتغاله بالتدريس ، فهو من الأساتذة الذين يتركون أثرهم في الفكر عن طريق دروسهم أكثر مما يفعلون عن طريق كتاباتهم ، بمعنى أنهم يتخذون التدريس والمحاضرة وسيلة لنشر تعاليمهم ومبادئهم ونظرياتهم عن طريق تكوين تلاميذ لهم يؤلفون مدرسة فكرية متميزة . ومثل سمير من هذه الناحية في علم الاجتماع مثل رادكليف براون في الأنثروبولوجيا ، وغيره من الأساتذة العلماء الذين اشتهروا بإثارة المشكلات الفكرية واستثارة تفكير أتباعهم ومريديهم بما يثيرون من قضايا لا تلبث أن تتطور وتصبح جزءا من التراث الفكري الانساني .

(١) لا شك أن أفضل مثل لهؤلاء العلماء هو سير جيمس فريزر Sir James Frazer الذي ترك لنا عددا كبيرا من الكتب تكفي هنا وإنما ملء أربعين صفحة من الصفحات الكبيرة ، ولكن اسمه ارتبط في المحل الاول بـ كتابه الموسوعي الضخم «الفنن الذهبي» ، ولكن يدخل ضمن هؤلاء العلماء اميل دوركايم نفسه الذي يرتبط اسمه أكثر ما يرتبط بـ كتاب «قواعد المنهج في علم الاجتماع» ورغم أن هذا الكتاب ليس أفضل كتبه ولا أكثرها وضوحا أو أصالة ، وكذلك العالم الالماني فرديناند توينز الذي يرتبط اسمه بـ كتاب «الجماعة المحلية والمجتمع» ، وداروين الذي يعرف بكتاب «أصل الأنواع» ، وسير هنري مين وكتابه العميق الصعب الدقيق «القانون القديم» والعالم الأنثروبولوجي الأمريكي اويش مورجان وكتاب «المجتمع القديم» وغير هؤلاء كثيرون . .

ولقد ظهر كتاب دالاسايب الشعبية ، عام ١٩٠٦ ، أى قبل موت سمير جاربىع سنوات فقط ولكنه كان قد عكف على العمل فى تأليفه سنوات طويلة . ويبدو أن فكرة تأليف هذا الكتاب الذى لا يزال يعتبر من الأعمال الكلاسيكية نبتت فى ذهنه بطريقة عارضة . وسمير نفسه يقول فى افتتاحية الطبعة الأولى :-
« فى عام ١٨٩٩ بدأت أكتب كتابا مدرسيا فى علم الاجتماع من المادة التى كنت أستخدمها فى محاضراتى خلال السنوات العشرة أو الخمسة عشر السابقة . وفى فترة معينة أثناء قيامى بهذا العمل أحسست أنه يتعين على أن أقدم آرائى وفهمى وتصورى انا نفسى للسنن والاعراف ، إذ لم يكن فى استطاعتى الرجوع فى ذلك الموضوع إلى أى مرجع مطبوع ، وكنت أشعر أنه من الصعب على أن أوفى الموضوع حقه فى فصل واحد من كتاب ، ولذا عكفت على وضع دراسة كاملة لالاسايب الشعبية هى تلك التى أقدمها للقارى . الآن ، » .

ولكن على الرغم من أن دالاسايب الشعبية ، ظهر فى أوائل هذا القرن . فإن الأساس النظرى الذى ينبثق عنه هو الأساس التطورى الذى كان سائدا فى القرن التاسع عشر . وهذا أمر طبيعى . فقد عاش سمير ستين سنة من سنين حياته السبعين فى القرن التاسع عشر . وعاصر بذلك التيار التطورى الذى صبغ كل تفكير ذلك العصر ، كما عاصر أهم العلماء التطوريين فى مجال البيولوجيا . (تشارلز داروين ١٨٠٩ - ١٨٨٢) ودلم الاجتماع (هربرت سبنسر ١٨٢٠ - ١٩٠٣) والقانون (سير هنرى مين ١٨٢٢ - ١٨٨٨) والاشربولوجيا مثل لويس بوجان (١٨١٨ - ١٨٨١) وباخوفن Bachofen (١٨١٥ - ١٨٨٧) وتاييلور (١٨٢٢ - ١٩١٧) وعرف كتاباتهم التطورية مثل كتاب « أصل الأنواع » The origin of Species الذى ظهر عام ١٨٥٩ وكان له كل ذلك التأثير الهائل على الفكر الإنسانى ، وكتاب تاييلور عن « الثقافة البدائية » Primitive Culture . وكتاب باخوفن عن « حق الام Das Mutterrecht وغيرها

من الكتب التطورية. ولذا كان من الطبيعي أن يتأثر سمير بهذا الاتجاه العام الشامل الذي ينمكس بقوة في كتابه. ويعبر الأستاذ هاري المربارن عن مدى تأثير سمير بالتفكير التطوري وبخاصة تفكير هربرت سبنسر بقوله :

« أن كتابات سمير ومنهجة ليست سوى المذهب السبنسرى ، ولكن في رداء أمريكي ، (٢) »

(١)

ليس هناك كثير في حياة سمير يمكن أن يلقي ضوءا على أعماله وتفكيره ومنهجه . ومع أن ستار Starr كرس كتابا كاملا لحياة سمير ، كما أن زميله وتلميذه كيلر Keller ضمن الشيء الكثير من حياته فيما كتبه عنه فكل ما يمكن أن يقال هنا — وهو يكفي القارىء على أى حال — هو أن سمير أمريكي من أصل إنجليزى ، وكان هو الجيل الثانى فى أسرته التى هاجرت إلى أمريكا من بريطانيا نتيجة لما حاق بها من متاعب وإفلاس بعد تقدم الثورة الصناعية التى هددت تجارة والده بالبوار . ومع ذلك فقد تلقى سمير تعليمه فى أكسفورد . حيث أمضى فيها بضع سنين يدرس اللاهوت مثلما فعل الكثيرون من علماء ذلك العصر . ولكن على الرغم من ذلك فالظاهر أنه كان يشغل وقته وعقله بالتفكير فى المشكلات الاجتماعية . وبالذات اهتم بالموضوع الذى كان يشغل بال الكثيرين من علماء أكسفورد فى ذلك الحين ، وهو إمكان قيام علم للمجتمع ، وبحال

(2) Barnes, Harry Elmer, (ed) : Introduction to the History of Sociology, Chicago university Press, Chicago, 111. 1948.

وقد كتب بارنر نفسه فى هذا الكتاب فصلا قصيرا ولكنه ممتع عن سمير بعنوان :

« William Graham Sumner : Spencerian. In An American Dress »

ذلك العلم والموضوعات التي يمكن معالجتها فيه والطريقة التي يمكن بها قيام ذلك العلم . ويبدو أن هذه الفترة أثرت في تفكيره بحيث انعكست في نفس الخطب والمواظ التي كان يلقيها في الكنيسة التي عين واعظا بها عام ١٨٦٩ بعد أن عاد من أكسفورد . فقد كانت تلك العظات تمتلئ بعرض مشكلات وأمور تدخل في نطاق د عالم المجتمع ، الاقتصاد السياسي ، ، ولكن من الناحية الأخرى فإن وظيفته كواعظ في الكنيسة انعكس أيضا في كتاباته ودروسه بجامعة ييل Yale التي كان قد عين مدرسا بها في الوقت ذاته ، بحيث كانت تلك الدروس والمحاضرات أشبه شيء بالمواظ الدينية ، كما أنه كان أثناء تدريسه يبشر بإمكان ظهور علم المجتمع . وعلى أي حال فلم يطل الأمر بسمنر في وظيفته الكنسية ، وإنما تحول كلية إلى التدريس بجامعة ييل حيث أمضى بقية حياته وارتبط اسمه بها .

ويذكر لنا سمنر نفسه في ذلك العدد أنه انصرف عن حياة الكنيسة لأنه كان يريد أن يحول اهتماماته إلى المشكلات الاجتماعية والسياسية الاقتصادية بدلا من أن يصرف جهوده كلها في إعداد المواظ الدينية الجوفاء . وقد أمضى بقية حياته معلما وأستاذا ، وكان له تأثير قوى على تلاميذه ، سواء بقوة تفكيره أو قوة شخصيته أو طلاوة أسلوبه ووضوحه أو تنظيم أفكاره وترتيبها بطريقة منهجية مقنعة ، بحيث أن أحد تلاميذه — وهو الأستاذ وليام لا يون فيلبس William Lyon Philps يشير في المقدمة التي كتبها لطبعة ١٩٦٠ لكتاب الأساليب الشعبية ، إلى د شخصيته التي تفيض بالرجولة ، ، وأنه د كان يدخل الفصل كما لو كان يشق طريقه ظافرا عنوة واقتدارا بين جيوش الأعداء . لقد كانت له هيئة الفاتح الغازي كان يدخل قاعة المحاضرات وهو يدق الأرض بقدميه ،

ويتفرس في وجوهنا مليا ثم يفتح مذكراته ويبدأ في القاء المحاضرة (٣) بل أن هذه القوة وذلك العتفوان ذاتيهما. كانا يظهران منه حتى في أثناء القائه مواظمه الكنسية، إذ يذكر لنا هاريس ستار Harris Starr الذي كتب - كما ذكرنا - كتابا قصيرا ولكنه ممتاز عن تاريخ حياته، أنه كان يبدو في ذلك الحين شخصا مقاتلا محاربا وأنه في إحدى عظاته في الكنيسة صرح في الناس يقول: «إن كنيسة المسيح كنيسة حرب وجهاد... أنها كنيسة عدوانية بطبيعتها، فالعالم مليء بالشروع والجهل والآثام التي يجب على الكنيسة أن تدخل معها في صراع لا يعرف المهادنة أو اللين والمهادنة. إن رسالة الكنيسة هي أن تغزو تلك الشرور وذلك الجهل وتمحوها تماما وتحتل مكانها. لقد قامت الكنيسة لكي ترث الأرض وهي تحارب من أجل بقائها (٤)».

ولقد كان لسمعة قدرة هائلة على التشويق وإثارة اهتمام الطلاب وجذب انتباههم. وفي ذلك يقول فيليبس أيضا:

«لا بد أن زلزلنا في الدراسة يذكرنا ونحن ندخل محاضراته. لقد كان معظم أساتذتنا يلقون محاضراتهم بطريقة آلية رتيبة ومملة ويستمعون بطريقة روتينية، لما حفظناه، ولكننا كنا ندخل إلى محاضراته هو يملأنا الحماس والتلف ولم يكن يخيب رجاءنا في ذلك قط. لقد كان يستثير المعارضة الفكرية ويشجعها، وكانت كل عبارة تصدر عنه تحمل نوعا من التحدي» (٥).

(3) Phelps, W. L., «William Graham Sumner» — in Sumner's Folkways Mentor Books, N. Y. 1960, P. XI.

(4) Starr, H., W.G. Sumner, N. Y. 1925, p. 125 according, to Phelps.

(5) Ibid, P. X11

وإذا كان انشغال سمير بتأليف كتاب « الأساليب الشعبية » جاء بطريقة عارضة على ما ذكرنا ، فإن اشتغاله بتدريس علم الاجتماع أو (علم المجتمع) وكذلك الانثروبولوجيا والفولكلور جاء هو أيضا في مرحلة مالية من حياته . فقد بدأ سمير حياته التعليمية في جامعة ييل بتدريس الاقتصاد السياسي الذي كان يطلق عليه في ذلك الحين اسم « علم الاقتصاد » ، ثم أصبح بعدها أستاذا لعلم السياسة ولكنه لم ينشر إطلاقا أى دراسة منهجية عن النظرية السياسية ، وإن كان قد عالج في كثير من كتاباته وبكثير من القوة والوضوح بعض الموضوعات المحددة في السياسة وبخاصة موضوع التمييز بين الحكومة الديمقراطية والجمهورية ، والدفاع عن مبدأ حرية العمل أو « دعه يعمل » ثم هجومه العنيف على الاستعمار والامبريالية . وكان في ذلك كله يعالج هذه الأمور بروح الواقعية العملية ، فلم يكن له صبر أو جلد على التفكير النظري المتسامي أو « الزراندنتالي » الذي يميز كتابات مفكر مثل هيجل Hegel مثلا على ما يقول بارنز . فقد كان يرى أن الدولة — من حيث هي تجريد — ليست شيئا سوى « نحن جميعا » ، أما من حيث لواقع فهي ليست سوى مجموعة صغيرة من الناس الذين تم اختيارهم بطريقة عشوائية عن طريق أغلبية الناس لكي يقوموا بأداء خدمات معينة لجميع أفراد المجتمع (٦) .

على أى حال فإن تدرسه وكتاباته السياسية لم تترك أثر واضحا عميقا في تلاميذه . ومع أنه حقق بعض الشهرة كأحد أنصار حرية العمل فإن شهرته ككاتب سياسى أو اقتصادى لا يمكن مقارنتها بشهرته ككاتب اجتماعى وبالاخص في مجال الفولكلور . وما يسترعى النظر أنه حين اهتم بدراسة المجتمع والأساليب

أو الطرائق الشعبية لم يطلق على ذلك الفرع من فروع التخصص اسم « علم الاجتماع » ، كما فعل غيره من السوسيولوجيين نتيجة لانتشار وذووع التسمية التي أطلقها أوجيست كونت وإنما كان يسميه « علم المجتمع » . وثمة أسباب كثيرة لذلك ليس أقلها شأننا استهجاننا لتلك التسمية وعدم احترامه لعلماء الاجتماع المعاصرين له وسخريته من أسلوب تفكيرهم واحتقاره وكراهيته لهم كأشخاص . ولكن يضاف إلى ذلك كله رغبته الأكيدة في إرساء دراسة المجتمع على أسس علمية استقرائية سليمة . وقد تأثر في ذلك تأثراً قوياً بهربرت سبنسر Herbert Spencer بحيث أنه كان يرتبط ارتباطاً قوياً بالمعلومات الاثنوجرافية البحتة البعيدة كل البعد عن التفكير أو التأمل النظري المجرد . ولم يكن سمير — على ما يقول كيلر — على معرفة وثيقة بالفكر السوسيولوجي المنهجي في أوروبا أو حتى في أمريكا ذاتها ، وإنما كان على العكس من ذلك يحتقر ذلك الفكر النظري . وفي سبيل الوصول إلى مثل ذلك العلم الاستقرائي الذي يعتمد على المنهج الاثنوجرافي وقف سمير موقف العداء الشديد من علم النفس والميتافيزيقا ، وكان يحرص أشد الحرص على تجنب علم المجتمع التأثر بهما . وإن كان ذلك لم يمنعه في حقيقة الأمر من أن ينزلق إلى كثير من التفكير الميتافيزيقي في كتاب « الأساليب الشعبية » ، بالذات ، بل وأن يلجأ إلى التفسير السيكولوجي لكثير من تلك الأساليب والعادات والأعراف التي يدرسها ، بحيث إن بارنز يصف ذلك الكتاب بأنه « بلا جدال أهم دراسة موضوعية كتبت حتى الآن لجانب أساسي جداً من علم النفس الاجتماعي » (٧) فلقد كان سمير دائماً يدوا عنيفاً لكل ما يمكن تسميته بالتفكير الانفعالي الغير علمي الذي كان يصبغ الكثير من الكتابات والحركات الاجتماعية التي عاصرها ، ووصل به ذلك أحياناً إلى حد الدجماطيقية في

التفكير (٨) . وقد كان هذا من أهم الدوافع التي جعلته يعالج د علم المجتمع في الجامعة بطريقه جديده لم تتوفر في ذلك الحين لغيره من الاساتذة الامريكيين وساعد بذلك على تغيير النظرة إلى دلم الاجتماع .

ومع ذلك ، فان عدم اهتمام سمنر بنشر آرائه وأفكاره في المجالات الاجتماعية ، وتردده الطويل في نشر كتاب د الاساليب الشعبية ، الذي لم يظهر إلا قبل وفاته بأربعة أعوام على ما ذكرنا وعدم اكماله كتاب د علم المجتمع ، الذي قام باتمامه تلميذه كيلر ونشره تحت اسميهما معا عام ١٩٢٧ ، كل ذلك أبعد اسم سمنر عن مجال علم الاجتماع إلا في نظر القلة من الكتاب الذين يتعمقون دراسة كتاب د الاساليب الشعبية ، يأخذونه على أنه شيء أكثر من مجرد كتاب وصفى في الفولكلور وأنه تمكن تحته نظرية علمية متماسكة . وهذا الموقف نفسه كان يسود بين معاصري سمنر الذين لم يفتكبوا لمكانته في ميدان علم الاجتماع نظراً لقلة ما كتب . ولذا نجد أنه حين رشح عام ١٩٠٧ لرئاسة الجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع American Sociological Society أثار ذلك كثيراً من الدهشة والاستياء والمعارضة ، بل أن أستاذاً من أساتذة الاجتماع الأمريكيين المشهورين وهو سمول Small شعر بالفجعة ود الصدمة ، لذلك الترشيح . والواقع أن مكانة سمنر في علم الاجتماع والاسهامات التي أسهم بها في ذلك المجال لم تظهر جلية إلا بعد نشر كتاب د علم المجتمع ، بعد موته بسبع عشرة سنة كاملة (٩) .

وفي عام ١٨٩٠ حين كان سمنر في الخمسين من عمره أصابته — وبطريقة مفاجئة وغير متوقعة — أول نوبة صحية من النوبات الكثيرة العنيفة المتلاحقة التي تابعت في قسوة وعنف إلى أن قضت على حياته . . . وقد فاجأته تلك .

(8) loc. Cit

(9) Ibid, pp. 156-7

النوبة الأولى أثناء إلقاء دروسه فى قاعة المحاضرات بجامعة ييل وأمام تلاميذه . وعلى الرغم من أن هذه النوبات حدث كثيرا من عنفوانه وقوته واندفاعه فى العمل واضطرته إلى الركون إلى الراحة بل وإلى أن يأخذ أجازة طويلة من العمل ، فإنها لم تقلل من حماسه ولم تؤثر بحال فى قواة ذهنية أو فى اهتمامه بعمله ودروسه وتلاميذه . وحين مات سمير فى السبعين من عمره ترك عددا كبيرا من التلاميذ الذين أصبحوا أساتذة . وهؤلاء التلاميذ الأساتذة هم الحصيلة الحقيقية التى تركها سمير لعلم الاجتماع والفولكلور إلى جانب كتابه الكلاسيكى : « الأساليب الشعبية » .

(٢)

ولقد سبق أن ذكرنا أنه باستثناء كتاب « الأساليب الشعبية » ، وكتاب « علم المجتمع » ، الذى ظهر تحت اسمه واسم كيلر فى أربعة أجزاء عام ١٩٢٧ ، وكذلك وإلى حد ما باستثناء كتابه عن « ماذا تدين الطبقات الاجتماعية إحداها للآخرى What Social Classes Owe to Each Other » ، الذى ظهر عام ١٨٨٣ فإن بقية كتابات سمير وانتاجه العلمى الوفير كان على شكل مقالات متفرقة تختلف فى الطول بحيث يكاد بعضا يكون كتابا صغير الحجم وقد نشر معظم هذه المقالات والدراسات فى مختلف المجلات العلمية وتناول فيها موضوعات متنوعة أشد التنوع غطى بها كثيرا من مجالات الفكر والحياة ، مما يشهد له بتنوع ثقافته وغزارتها وعمقها فى الوقت ذاته . ومعظم هذه المقالات تدور على أى حال حول المشكلات الاجتماعية والسياسية ، وهى فى مجموعها تلقى كثيرا من الأضواء على نظريته وآرائه فى المجتمع والسياسة . وقد جمعت مقالاته فى عدة مجلدات ظهر واحد منها أثناء حياته (عام ١٨٨٥) وهو كتاب « مقالات فى العلم السياسى والاجتماعى » ،

« Collected Essays in Political and Social Science » وهو يضم مجموعة من المقالات التي تعالج على الخصوص مشكلة الانتخابات بين النظرية والممارسة أو التطبيق . أما بقية مقالاته الأخرى فقد جمعت في عدد من المجلدات ، بعد موته .
وظهرت تحت العناوين الأربعة التالية : —

(أ) الحرب ومقالات أخرى War and other essays (١٩١٣)

(ب) جوع الأرض ومقالات أخرى Earth Hunger and other essays
وظهر عام ١٩١٣ أيضا

(ج) تحدى الحقائق ومقالات أخرى The Challenge of Facts and
other essays وقد ظهر عام ١٩١٤

(د) الرجل المنسى ومقالات أخرى The Forgotten Man and other
essays وقد ظهر عام ١٩١٨

ولكن في عام ١٩٢٤ ظهر مجلد آخر يضم مختارات من الكتب الخمسة السالفة الذكر (بما فيها كتاب مقالات في العلم السياسي والاجتماعي) وذلك تحت عنوان « مقالات مختاره من وليام جريهام سمر Selected Essays of W.G. Sumner » ثم تمكر ذلك مرة أخرى ولكن على نطاق أوسع بعد ذلك بعشرة أعوام كامله ، أي في عام ١٩٣٤ حين نشر كتاب « مقالات وليام جريهام سمر Essays of William Graham sumner » في جزئين . وظهور هذا الكتاب بعد موت سمر بحوالى ربع قرن يكفي لتبيين مدى عمق تأثيره وإقبال الناس على قراءة كتاباته بعد موته بسنوات طويلة . وليس ثمة شك في أن كتاباته — ويستوى في ذلك المقالات التي كتبها أثناء حياته ، أو كتاب « علم المجتمع » الذي أتمه كيل بالرجوع إلى مذكرات الاستاذ — كانت « مسؤولة إلى حد كبير عن استمرار آراء هيربرت سبنسر وأفكاره في الولايات المتحدة .

ومع أن سمنر أفلح في أن يجذب إليه انتباه المثقفين والطبقات المتميزة في أمريكا بأفكاره عن تطور المجتمع الانساني ، وهي أفكار تأثر فيها تأثيرا واضحا بآراء هربرت سبنسر الذي كان قد زار الولايات المتحدة في نوفمبر ١٨٨٢ والتقى أثناء ذلك بسمنر وبغيره مع علماء الاجتماع والفلاسفة الاجتماعيين فان هذه الآراء ذاتها جلبت عليه كثيرا من العداوة وبخاصة عداوة رجال الكنيسة والدين والمتدينين عموما ، بعد أن كان هو نفسه من رجال الكنيسة . كذلك أفلح سمنر في أن يجلب على نفسه عداوة بعض الوطنيين المتطرفين لمعارضته فكرة الاستعمار والحرب الإسبانية الأمريكية ، مثلما جلب أيضا عداوة الكثيرين من رجال الأعمال حين وقف يعارض اجراءات الحماية باعتبارها صورة من صور حكم الطبقات الغنية وتحكمها Plutocracy وكل ما أفلح سمنر في أن يحرزه لنفسه من نجاح وشعبية في هذه المواقف كان في صفوف بعض الجماعات المحافظة في ييل ، ونعني بها تلك الجماعات التي أعجبت بآرائه حول ضرورة التمسك بمبدأ دعه يعمل ، الرأسمالي وكذلك بفلسفته التي حاول بها تبرير وجود الفقر في المجتمع .

وتدور فلسفة سمنر الاجتماعية حول فكرة مركزية هي الاعتقاد بأن الثقافات تتطور وتنمو بطبيعتها وبحكم الأشياء وبدون حاجة إلى أي توجيه أو تدخل من إرادة الانسان أو الأهداف التي يهدف إليها . فالانسان ذاته نتاج وحصيلة للتطور الاجتماعي ، كما أن النظم الاجتماعية ، بل وأيضا القيم والأفكار والتصورات والمفاهيم الرئيسية مثل فكرة الشرف والعدالة والصدق والحق وماليتها ، إنما تدين بوجودها للظروف الاجتماعية ذاتها . وإذا كان الانسان يلجأ إلى الايديولوجيات ويتمسك بها ويحاول تغيير الحياة الاجتماعية في ضوءها لكي تتلاءم معها فان هذه الايديولوجيات ذاتها ليست في حقيقة الامر سوى نوع من

التزييف والغش الذى يلجأ إليه بعض أفراد المجتمع لخداع غيرهم والتغريير بهم من أجل تحقيق أهداف وأغراض ومآرب أنانية بحتة . وهذه فكرة يكررها سمندر فى أكثر من موضع من كتاب « الأساليب الشعبوية » كما يرددها فى كثير من مقالاته (١٥) . وعلى أى حال فالإنسان فى نظر سمندر عاجز كل العجز عن أن يتدخل فى عملية تطور الحياة والمجتمع فضلا عن أن يوجهها لإرادته ويخضعها لرغباته . وهو يشير إلى ذلك بقوله إن الإنسان يقف فى مجرى نهر سريع الجريان بحيث لا يستطيع الصمود للتيار الجارف أو أن يوقفه ، ولا بد للنهر من أن يبتلعه تماما هو وكل خبراته وتجاربه فى وقت من الأوقات . ولعل الشيء الوحيد الذى يمكنه أن يغير من مجرى ذلك النهر هو الاكتشافات والاختراعات الكبرى وردود الأفعال الجديدة التى تتولد داخل الكائن العضوى الاجتماعى أمام هذه الاختراعات والاكتشافات الهائلة ، ثم التغيرات التى تطرأ على الأرض ذاتها نتيجة لحدوث بعض التغيرات والتحولات فى القوى الكونية . وفيما هذا ذلك فإن كل ما يستطيع الإنسان أن يفعله أزاء هذه القوى الهائلة التى تجرفه أمامها هو أن يقنع - رغم كل ما يتمتع به من حذق ومهارة وملكات - بأن يلاحظ ويسجل مجرى حياته وحياة الآخرين وهم يمشون فى تيار الحياة . . . ، هذا هو ما فعلته الأجيال السابقة ، وهذا أيضا هو ما نفعله نحن الآن وإن كان يخيل إلينا ، أو إلى بعضنا - فى بعض الأحيان أننا نصنع حركتنا بأنفسنا أو نوجهها بإرادتنا وهذا هو السبب - على ما يقول - « فى أن أكبر خطأ أو غفلة يقع فيها الإنسان هو أن يجلس ومعه لوح وقلم ويحاول أن يخطط من أجل عالم اجتماعى جديد . ، وهذا معناه - على ما يقول كارrier - أن سمندر يرفض صراحة الموقف

الانسانى الذى يرى أنه عن طريق العقل والتعليم والعمل الجماعى المشترك يستطيع
الانسان أن يخلق عالما أفضل من العالم الذى يعيش فيه ، إن لم يكن عالما طيبا
وقاضلا وصالحا بمعنى الكلمة . وهذا ذاته يكشف عن نظرة فهم الكثير من البأس
والتشاؤم حول الانسان ومستقبله . أى أن سمير يشعر بالنواحي المساوية فى
حياة الانسان والظروف التى تحيط به والوضع الذى يحتله فى الحياة والسكنه لم
يستطع أن ينظر إلى تلك الظروف والجوانب المؤلمة المظلمة بتفاؤل ، وهو أمر
غريب بالنسبة لرجل كان يشغل وظيفة دينية المفروض فيها أنها تؤمن بالله والخير
والحق . ويبدو أن سمير - على مايقول كاريير أيضا - قد فقد دله ، أو على
الأصح ضل طريقه إلى الله ، ويستشهد على ذلك بما قاله سمير نفسه فى آخر
حياته : « أنى لم أنبذ المعتقدات حامدا ، ولكننى وضعتها فى أحد أدراج مكيبى ،
وبعد فترة فتحت ذلك الدرج فلم أجد فيه شيئا على الإطلاق ، . ومع ذلك
فلم يتنكر سمير أبدا للقيم الاخلاقية التى يجب أن تسود المجتمع وأن كانت نظراته
إليها تخلو هى أيضا من تلك النزعة الانسانية التى تميز كتابات غيره من العلماء
حين يعالجون تلك الامور . فقد كان على العكس من ذلك تماما ينظر إلى القيم
الاخلاقية نظرة علمية - أو علمانية - باردة تخلو تماما من الحرارة والدفء .
وقد انتهى به ذلك فى آخر الامر إلى الوقوف موقف المعارضة من كل حركات
الاصلاح التى كانت تهدف إلى الارتفاع بمستوى الطبقات المتخلفة فى المجتمع
- وهو هذا يعكس الكثير من نظرة هربرت سبنسر - لدرجة أنه كان يعارض
« قوانين الفقراء » بل وحتى الاجراءات التى كانت الحكومة تتخذها من أجل
تنفيذ بعض المشروعات الخاصة بالمرافق العامة . وهذا هو ما يظهر بوجه خاص

في كتابه ، بماذا تدبر الطبقات الاجتماعية بعضها البعض ، ، وكذلك كتابه عن
الإسار المنسى ، وكتاب القضاء على الفقر ، The Abolition of Poverty (١٨٨٧)
الذى ذهب فيه إلى القول بعدم إمكان القضاء على الفقر وإزالته
تماما لأنه جزء من ذلك الصراع اللازم من أجل البقاء . ذلك أن أفراد المجتمع
الذين يظلون فقراء طيلة حياتهم دون أن يكون هناك سبب قوى لذلك ، كالعجز
الجثمانى مثلا ، هم في حقيقة الأمر بمثابة المخلفات والرواسب والشوائب أو
المسوخ الاخلاقية والبيولوجية للجنس البشرى ويجب - فى رأيه - أن
نتركهم على ما هم عليه لكي يتحملوا النتائج الطبيعية لذلك التخلف . وعلى العكس
من ذلك تماما فإن الذين يصلون إلى قمة السلم الاقتصادى هم أصلح الناس ،
ونجاحهم فى الحياة هو الجزاء العدل لتلك الصلاحية . أما الإنسان المنسى ،
فليس هو الرجل الفقير وإنما هو ذلك الانسان الآمن الجاد المخلص فى عمله الذى
ينتهى به الأمر إلى أن يدفع الضرائب التى تستخدم فى إعالة الفقراء المتخلفين
ومساعدتهم على العيش والحياة (١٤) .

وليس من شك فى أن سمنر كان يؤمن - مثل سبنسر - بأن الأوضاع
الاجتماعية تحددها قوانين صارمة تشبه القوانين الطبيعية التى تحكم النظام الفيزيقي ،
ومن هنا كان يعتقد أن أفضل ما يمكن لعلم المجتمع أن يقوم به هو أن يصف تلك
القوانين حتى يتمكن الانسان من أن يتواءم مع ما تمليه الطبيعة . ومع أن
التقدم يحدث طيلة الوقت فى المجتمع الإنسانى تبعا لقوانين التطور التى لا تخضع
لإرادة الإنسان أو رغباته على ما ذكرنا ، وعلى الرغم من أن التعليم - فى رأى
سمنر - لا يلعب سوى دور محدود فى ذلك المجال ، فإن تقدم المجتمع كان خليفه
بأن يكون أكثر كمالا لو أن التعليم كان يعنى بالعمل على تنمية بعض الخصال
والصفات فى الصغار مثل الجود والمثابرة وإذكاء الذات والتفعل فى الاحكام
وما إلى ذلك ، كما أن المدرسة تستطيع أن تخدم المجتمع بطريقة أفضل إذا هى

عملت على إبراز التقاليد والاعراف والسنن القويمة وتلقينها للتلاميذ ، وعلى تنمية التفكير النقدي عند الافراد لان ذلك سوف يهيئهم للصمود في وجه المنافسة العنيفة التي سوف يلاقونها في حياتهم ، كما يمددهم لمواجهة حقائق الحياة وأحداثها القاسية بحيث يتقبلون تلك الحياة على ما هي عليه ويفيدون منها بقدر الإمكان ، بل وأن يستغلوها لصالحهم الخاص دون أن يقوموا تحت تأثير تلك الاوهام الانسانية التي كانت السبب في ظهور كل ما يعرف باسم حركات الإصلاح . ومع التسليم بأن بعض المدارس قد تصبح مراكز لنشأة أفكار وآراء وتعاليم جديدة يؤدي انتشارها إلى تغيير عادات الناس وتقاليدهم وأعرافهم ، فإن الوظيفة الرئيسية للمدرسة تتركز في نقل تلك التقاليد والعادات والاعراف الاجتماعية وليس العمل على تغيير بناء المجتمع أو حتى إصلاحه .

هذه الفكرة التي تتردد في كثير من مقالات سمر تظهر أيضا في كتاب
" الاساليب الشعبية ، حيث يقول :

" في تنظيم المجتمع الحديث ، تعتبر المدارس من الجهاز النظامي المعترف به الذي يمكن بواسطته نقل تراث الخبرة والمعرفة - أي كل الاطار الفكري والعقلي لشعب من الشعوب - إلى الأجيال الناشئة . وعن طريق هذه النظم تنتقل الاعراف والاخلاقيات التي تقبلها الناس واعترفوا بوجودها من جيل لآخر ، ويجب أن تتم هذه العملية بأمانة وإن لم يكن بغير نقد ، .

وهذا لا يعني على أي حال أن سمر كان يعارض انتشار التعليم العام مثلما كان يفعل هربرت سبنسر ، بل الواقع أنه ظل ما يقرب من ربع قرن من عمره يشغل منصب العضوية في مجلس التعليم في ولاية كونيتيكت Connecticut كما أنه كان يرى أنه وسيلة فعالة لاكتشاف الاطفال الموهوبين وتنمية مواهبهم وقدراتهم ،

هو أن كان وسيلة باهظة التكاليف . وهنا أيضا نجد أن سمنر لا يزال متأثرا بنظريته التطورية إلى الحياة . فهو لا يدعو إلى نشر التعليم لاية اعتبارات إنسانية وإنما فقط للبحث عن الموهوبين والعباقرة والاكفاء حتى يستطيع المجتمع أن يفيد من امكانياتهم وقدراتهم .

ومهما يكن من شيء ، فإنه على الرغم من ذلك الاتجاه التطورى الواضح الذى يصبغ كل كتابات سمنر مثلما كان يصبغ كل كتابات القرن التاسع عشر والذى يظهر — ولكن بدرجة أقل فى كتب « الاساليب الشعبية » ، فقد أفلح سمنر عن طريق هذا الكتاب فى أن يشق طريقا جديدا فى علم الاجتماع الأمريكى لم يلبث أن سار فيه الكثيرون من العلماء الأمريكىين فيما بعد . وفى هذا الكتاب يعبر سمنر بوضوح عن رأيه فى الايديولوجيات من أنها مجرد نتاج جانبي وعرضي للمعاداة الاجتماعية والاعراف والسنن التى تطورت ببطء شديد . والتى نمت هى ذاتها من الظروف العملية المباشرة للثقافة . ولقد تقبل الكثيرون من العلماء هذا الرأى خاصة وأن كتاب (الاساليب الشعبية) يخلو من أية إشارة إلى ما يسمىه كاريير (التاريخ الكونى الشامل) ومن أية نظرة عالمية ، مثالية ومن أى قانون تعسفى للتقدم ، وكل ما يشير إليه هو التطورات الثقافية الملبوسة . فظهور كتاب (الاساليب الشعبية) عام ١٩٠٦ يكشف عن التحول الخطير فى طريقة تفكير سمنر ونظريته إلى الاشياء ومعالجته لامور المجتمع . فبعد أن كان يكتب المقالات الجدلية عن الانساق الاجتماعية تحول إلى استخدام منهج استقرائى دقيق للحصول على معرفة أكثر إيجابية ووضوحا وثماسكا عن المجتمع . ولقد أفلح هذا المنهج الاستقرائى الذى يرفض الايديولوجيات أساسا فى أن يرضى عقل سمنر المحافظ وضميره . فقد كان يؤمن فى أعماقه بان الانسان يتمتع بدرجة معينة من الذكاء والقدرة على التفكير المنطقى السليم تكفى لان تجعله يدرك حقائق المعرفة العلمية ويفهمها ويقدرها ويعيش حسبها . . .

(٣)

ومحاولة سمنر التقييد بالمنهج الاستقرائي في دراسته للأساليب الشعبية فرضه عليه أن يرتبط بقدر الامكان بالمعلومات الاثنوجرافية المشخصة أو العيانية المحسوسة التي تخلو تماما من التأمل النظري المجرد ، ولذا جاءت معظم فصول الكتاب أقرب إلى السرد الوصفي للمعادات والتقاليد وأنماط السلوك المتبعة في الشعوب المختلفة التي يعرض لها ، منها إلى الدراسة التحليلية التي تحاول الارتقاء عن مستوى الحقائق والوقائع الجزئية دون أن تغفلها تماما أو تسقطها من الاعتبار . ولقد حاول سمنر منذ بداية الكتاب أن يوضح المصطلحات التي يستخدمها وأن يقرب إلى الأذهان مفهوم « الأساليب الشعبية » عن طريق تعريفها وتبيين أصلها وطريقة نشأتها ، ويدخل إلى ذلك مدخلا لا يخلو من اللطف واللياقة حيث يقول في بداية الفصل الأول عن « الأفكار الأساسية عن الأساليب الشعبية والأعراف » :

« لو أننا جمعنا كل ما تعلمناه من الأثروبولوجيا والأثنوجرافيا عن الشعوب والمجتمعات البدائية فسوف نجد أن المهمة الأولى للإنسان في هذه الحياة هي أن يحيا ويعيش فالمرء يبدأ بالأفعال وليس بالأفكار . وكل لحظة من لحظات حياته تأتي إليه ببعض الضرورات والحاجات التي يجب اشباعها في الحال لقد كانت الحاجة هي التجربة الأولى للإنسان ، وقد تطلبت منه على الفور بذل مجهود خارق لاشباعها ، ويسلم الكثيرون بأن الإنسان ورث من أصله الحيواني الأول بعض الغرائز الموجهة ، وقد يكون هذا صحيحا وإن لم يرق الدليل القاطع على ذلك ، ولكن إذا كانت هناك مثل هذه العناصر الوراثية فلا بد أنها قد ساعدت على توجيه الجهود الأولى التي بذلها الإنسان لإشباع تلك الحاجات ولقد كانت

أولى هذه المحاولات تركز على مبدأ المحاولة والخطأ وفيه كانت الحاجة هي القوة الدافعة ، وكانت اللذة والالم هما الضوابط الفعلة التي حددت الطريق الذي كان يتمين على تلك الجهود أن تسير فيه . فالقدرة على التمييز بين اللذة والالم هي القوة الفيزيائية الوحيدة التي يمكن التسليم بوجودها . وعلى هذا الأساس كان الإنسان يختار الطريقة التي يعمل بها الأشياء وعلى طول الطريق الذي كان يتعين على تلك الجهود أن تسلكه نكسوت العادة والرتابة والمهارة . وقد استمر الصراع من أجل استمرار البقاء ليس على المستوى الفردي فحسب بل وأيضا على مستوى الجماعات ، وأفادت كل جماعة من خبرات الجماعات الأخرى ، ومن هنا كان الاتفاق والتلاقى إزاء الخبرات التي ثبتت صلاحيتها وملاءمتها أكثر من غيرها ، وانتهى الأمر بها كلها إلى اتباع نفس الأسلوب لتحقيق نفس الهدف ، ومن هنا أيضا تحولت الطرائق والأساليب إلى عادات اجتماعية وأصبحت ظواهر عامة شاملة . ولقد تطورت الفرائض أيضا مع هذه الطرائق وبذلك ظهرت الأساليب الشعبية . فالأجيال الشابة الناشئة تتعلم عن طريق التقليد والمحاكاة وعن طريق الإلزام والإجبار . وقد أمكن للأساليب الشعبية أن تشبع كل حاجات الحياة التي يشعر بها الناس في زمان معين ومكان معين أيضا ، وكانت تدمج بطابع الاطراد والشمول في الجماعة كما كان لها صفة الإلزام والثبات وبمرور الزمن أصبحت الأساليب الشعبية أكثر تعسفا وتحكما وإيجابية وإلزاما . فاذا سألنا الرجل البدائي مثلا عن سبب تصرفه وسلوكه بطريقة معينة دائما لكان جوابه هو أنه وآباؤه وأجداده كانوا يتصرفون دائما على هذا النحو . كما أن هناك دائما أيضا نوعا من الجزاء يتمثل في الخوف من الأشباح . فأشباح الأسلاف سوف تغضب إذا غير الأحياء الأساليب والعادات القديمة .

وتكشف هذه الفقرة عن أوجه الشبه القوية بين خصائص ما يسميه سمنر «الأساليب الشعبية» وخصائص ما اصطلح علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا على تسميته بالظاهرة الاجتماعية . بل أن هذه الفقرة تذكرنا بشكل قوى بما كتبه أميل دوركايم عن خصائص الظاهرة الاجتماعية في بداية كتابه المشهور «قواعد المنهج في علم الاجتماع» . ويمكن تلخيص تلك الخصائص كما يذكرها سمنر في ثلاثة أمور هامة ، الأول هو قوة الالتزام أو «الأمر المطلق» التي تتمتع به الأساليب الشعبية ، والثاني هو عمومية أو شمول هذه الأساليب بحيث لا ترتبط بإرادة الفرد من حيث هو فرد ، أما الأمر الثالث أو الخاصية الثالثة فهي أن هذه الأساليب الشعبية تحمل معها جزاءاتها التي توقع على كل من يخرق تلك الأساليب أو يحاول الخروج عليها أو الحيود عنها ، وتتمثل هذه الجزاءات في أبسط صورها في الخوف من الأسلاف وأشباههم لدى الشعوب البدائية . وهذه العناصر الثلاثة هي التي تؤدي إلى خاصية أخرى رابعة مكملتها ونابعة عنها وهي قوة الاستمرار التي تتسم بها تلك «الأساليب» والتي تساعد بدورها على استمرار المجتمع في الوجود .

بل أن سمنر يواصل تعريفه للأساليب الشعبية لتوضيح ما يقصده منها بالضبط عن طريق مقابلتها ببعض المصطلحات الأخرى التي يشيع استخدامها بكثرة في الكتابات الاجتماعية والأنثروجرافية والتي كثيرا ما يحدث الخلط بينها مثل كلمة «تقليد» أو اصطلاح usage ، و«سنن» ، mores ، «ونظام institution» أو غيرها . وقد تكون الفوارق بين هذه المصطلحات قد اتضحت الآن وأن الغموض واللبس بينها قد زال إلى حد كبير نتيجة لتقدم الدراسات الأنثروبولوجية من ناحية واختفاء بعض تلك المصطلحات من الاستعمال من الناحية الأخرى ، ولكن في الوقت الذي كتب فيه سمنر كتابه لم تكن تلك

الاختلافات والفوارق الدقيقة بين تلك المصطلحات قد اتضحت بعد ، ولذا فإن الجهود المضخمة التي بذلها سمير في مجال التعريف بها وتحديد معانيها واستعمالاتها جهود خالقة بالتنويه والتقدير (١١) .

والمهم هنا هو أن سمير ينظر إلى الأساليب الشعبية على أنها قوة من قوى المجتمع ، أو كما يسميها « قوة مجتمعية Societal Force » ، ذلك أن العملية التي تؤدي إلى ظهور وتكوين الأساليب الشعبية تنحصر في أساسها في التكرار الدائم لبعض الأفعال الصغيرة التي تصدر عن عدد كبير جدا من أفراد المجتمع في مواقف معينة بالذات ، وهذا يؤدي إلى ظهور العادة الترددية habit عند الأفراد ، وظهور « العادة الجماعية Custom » ، في الجماعة ككل . وكما سبق أن ذكرنا ، فإن العامل الأساسي — أو الباعث الأساسي الذي يدفع إلى تكرار هذه الأفعال أو إغفالها هو عنصر اللذة والألم ، وإن كان ذلك لا يعنى إطلاقا أن الإنسان لا يؤدي الأعمال المؤلمة ، إذ الواقع أنه كثيرا ما يقوم بمثل تلك الأعمال بل ويكررها . فاشد شعوب العالم تأخرا وبدائية تقوم بأعمال مؤلمة إلى حد كبير وتحمل الكثير من العذاب والآلام والمتاعب في بحثها عن الطعام وفي الاغارات والحروب التي تشنها على أعدائها وتتقبل ذلك كله لأنها أعمال لها أهميتها بالنسبة للجماعة . إنما المهم هو أن كل ما يصدر عن الفرد من أعمال إنما يأتي - في رأي سمير - نتيجة للاستجابة لحاجة معينة ، ولا يلبث ذلك السلوك أن يصبح بمثابة عادة جماعية نتيجة للتكرار ليس من ذلك الفرد المعين وحده ولكن من جميع أفراد الجماعة . وبمرور الزمن تصبح تلك العادة الجماعية أسلوبا شعبيا يتمسك به أفراد المجتمع ككل دون أن ينتبهوا إليه أو يدركوه أو يحسوا بوجوده أو يفكروا فيه بعقوالمهم . يقول سمير في ذلك : « ومن هنا يمكن القول

(١١) يخصص سمير الفقرات ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٦ للتعريف بهذه المصطلحات وغيرها .

أن الأساليب الشعبية لا تظهر نتيجة لوجود أهداف أو أغراض محددة أو نتيجة للتفكير الانساني . انها تشبه نتاج القوى الطبيعية التي يحركها الناس لا شعوريا ، أى انها أشبه بالسلوك الغريزي الذي يصدر عن الحيوانات والذي يظهر ويتطور عن طريق التجربة ويترب على ذلك أن كل حياة الكائنات البشرية في مختلف الأعمار وفي كل مراحل الثقافة تتحتم فيها في المحل الأول مجموعة كبيرة من الأساليب الشعبية التي انحدرت إليها من أولى المراحل المبكرة التي مر بها الجنس البشري ، وان هذه الأساليب الشعبية المبكرة تعكس الكثير من خصائص سلوك الحيوانات التي لم يخضع منها لدوامل التغير والتوجيه إلا القشرة السطحية فقط . ولكن هذه الأساليب تعدلت ببعض الشيء بفعل الملائمة الانسانية والأخلاق والدين أو بفعل عمليات التأمل العقلي الأخرى . والمعروف أنه من الصعب أن يلم الإنسان بكل الأعراف والممارسات الشعائرية الصغيرة التي يمارسها أى مجتمع من المجتمعات المتوحشة الهمجية ، فالعرف ينظم كل أفعال الإنسان هناك من الاستحمام إلى الغسيل إلى قص الشعر إلى الأكل والشرب والصيام ، وأن الإنسان الهمجى يظل منذ ولادته عبدا لتلك الأعراف والاصطلاحات الاجتماعية القديمة . فليس ثمة أى قدر من الحرية أو الأصالة أو التلقائية في حياته ، بل إنه ليس ثمة أى قدر على الإطلاق من التقدم نحو حياة أفضل وأسمى أو أى محاولة لتحسين ظروفه عقليا أو خلقيا أو روحيا (١٢).

ومع أن مثل هذه الآراء تشيع بكثرة في كتابات سمز عن الرجل البدائي، فإنه يرى مع ذلك أن هذه أمور لا يقتصر وجودها على الرجل البدائي وحده وإنما هي تصدق على الإنسان في كل مكان وفي كل زمان ولكن بدرجات متفاوتة .

(٤)

واقف شغلات مشكلة البحث عن أصل و العادات الشعبية ، وتطورها جانباً كبيراً من تفكير سمز وتعرض لها في أكثر من موضع من كتابه وقدم لنا أكثر من رأى ، وكثيراً ما تتعارض هذه الآراء وتتعارض . والواقع أن هذه الناحية بالذات تعتبر أضعف جانب في دراسة سمز للوضع كله نظراً لأنها تعتمد إلى حد كبير على الظن وعلى التخمين الذى لا يقوم على أساس متين من الوقائع والحقائق الملموسة . أى أن سمز هنا يخرج عن القاعدة الأساسية التى حاول أن يلتزم بها فى بنية الكتاب وهى اتباع المنهج الاستقرائى والتمسك بقدر الامكان بالحقائق الالثنوجرافية . ويعترف سمز بأنه ، على الرغم من أنه يمكن القول بأن عملية تكوين الاساليب الشعبية عملية مستمرة تحدث طيلة الوقت فإن من الصعوبة بمكان محاولة تحليل تلك العملية . ولكن يبدو كما لو كان هناك عقل Mind (١٣) للجماعة كلها يختلف عن عقول الافراد الذين يؤلفون هذه الجماعة ، وهو رأى سبق أن اعتنقه بعض الكتاب الآخرين ، وأنه عن طريق الالحاء الذاتى تستطيع العقول الاكثر قوة وخصوصية أن تولد أفكاراً جديدة لاتلبث أن تنتقل عن طريق الالحاء أيضاً من عقل لآخر ، كما أن الافعال التى تلائم هذه

(١٣) — الكلمة التى يستخدمها سمز هي كلمة Crowd التى يمكن أن تصدق على أى حشد من الناس وقد رأينا ان ترجمتها بكلمة « جماعة » التى تماثلها في عدم التحديد .

الأفكار يتم تقليدها هي أيضا وبذلك يحدث الاتصال والالتقاء بين الأفراد ، (١٤) فكان العملية إذن تقوم على أساس الإيحاء والتأثير المتبادل المستمر بين أفراد الجماعة . وعن طريق هذه العملية يمكن تفسير الظواهر العامة الشاملة السكلية التي تسود المجتمع بأمره . بل أن عملية الإيحاء كثيرا ما تكون هي الأساس الذي يقوم عليه التعليم والتربية في المجتمع . فالأباء والمعلمون يلجأون إلى الإيحاء في تربية الصغار والنشء ، كما أن أفراد الجماعة الذين يتمتعون بقدر من علو المكانة والمنزلة يمارسون الإيحاء ، — كما يقول — على غيرهم طيلة الوقت سواء بطريقة متمددة أو عن غير قصد ، ولكن المهم هو أن الناس العاديين يحاكون ويقلدون كل ما يصدر عنهم من أفعال وأقوال ، ولا تلبث هذه الأفعال والأقوال التي صدرت أساسا من بعض الأفراد أن تسود في المجتمع بأمره أو في قطاع كبير منه وسبح بالتالي أساليب عامة شائعة أو أساليب شعبية ، وليس من شك في أن هذه الأفكار والأفعال تجد في بداية الأمر كثيرا من الرفض والمعارضة والمقاومة من بقية أفراد المجتمع ، وأن كل فرد يحكم عليها في ضوء تفكيره وآرائه وخبرته الخاصة ، ولهذا الإيحاء المتكرر يخلق الألفة ، ويضعف من تأثير النواحي التي أثارت النفور في أول الأمر . ولعل أفضل مثل لذلك هو ما يحدث في حالة ظهور الموضات الجديدة ، وماثيره من رد فعل مضاد إلى أن يتقبلها المجتمع بالتدريج . والواقع أن الإيحاء يلعب في رأي سمنر — دورا هاما في السياسة وفي كل نواحي الحياة ولا يقتصر أمره على الجوانب المعارضة في السلوك (١٥) .

(١٤) — الأساليب الشعبية فقرة ٢٣ .

(١٥) — يخصص سمنر الفقرات من ٢٤ = ٢٧ لتبيين أثر الإيحاء في الحياة العامة ونكوين النظم والعادات الاجتماعية المختلفة ويعطى لذلك أمثلة كثيرة جدا من واقع الحياة .

وواضح هنا كيف أن سمنر الذى يرى أن د الاساليب الشعبية ، أعلى من الفرد وأسمى منه ولا ترتبط به اعتماداً فى الوقت ذاته على بعض الأفكار المستمدة من علم النفس ، بل واستخدم علم النفس وتصوراته ومفهوماته لتفسير نشأة هذه الاساليب . إلا أنه لا يلبث مع ذلك أن يذكر لنا أن د الاساليب الشعبية تكونت عن طريق الصدفة والعرض ، أى عن طريق الافعال اللاعقلانية irrational المختلفة التى تقوم على المعرفة الزائفة أو الكاذبة Pseudo Knowledge . ويضرب لذلك أمثلة عديدة مستمدة من الشعوب البدائية ، بالذات مثل الانصراف عن عمل شيء معين إذا تصادف ومات عدد كبير من الأشخاص الذين يمارسون هذا العمل فى فترة قصيرة من الزمن مما يجعل الناس يربطون فى أذهانهم بين ذلك العمل والموت . فالاهالى فى جزر نيكوبار Nicobar مثلاً انصرفوا تماماً عن محاولتهم إدخال صناعة الفخار حين توفى فى فترة قصيرة الأشخاص الذين تعلموا هذه الصناعة وبدأوا يمارسونها بالفعل . وعلى ذلك فإن كثيراً من الاساليب الشعبية تظهر نتيجة الاستدلال الخاطئ أو غير الصحيح . بل الأكثر من ذلك أن بعض الاساليب الشعبية - التى يفترض أنها قوة مجتمعية نشأت عن المجتمع وتعمل على استمراره - هى أساليب ضارة تتعارض مع صالح ذلك المجتمع . والغريب فى الأمر هو أن هذه الاساليب الضارة هى فى الأغلب تلك التى يستطيع الإنسان بسهولة أن يقدم أسباباً وتعليلات وتبريرات لوجودها . فتدبر ممتلكات الشخص بعد وفاته ترتبط بالفكرة السائدة عن العالم الآخر وحاجة الميت إلى تلك الممتلكات فى حياته المقبلة . كذلك فإن وجود النظام الطوطمى يودى إلى تحريم أكل لحم الحيوان الطوطم وبالتالي حرمان الاهالى من مصدر لهم للطعام هم فى أشد الحاجة إليه فى ظروف حياتهم القاسية وما يعانونه من نقص فى التغذية .

كما أن فيه إغفالا للاستفادة من الثروة الحيوانية الهائلة بما يعود على أفراد المجتمع بالخير . (أنظر الفقرة رقم ٢٩ من كتاب (الاساليب الشعبية) .

وعلى ذلك فإنه يمكن القول أن التجربة والخطأ ، كانت هي العنصر الاساسى فى إرساء قواعد الاساليب الشعبية ، فى المجتمع الانسانى عموما ، وأن معيار الاختيار كان مبدأ اللذة والالم من ناحية وتحقيق المصلحة الذاتية من ناحية أخرى وإن لم تكن هذه المعايير تطبق فى كل الحالات . فمكتير من الاساليب الشعبية وأنماط السلوك الاجتماعى بسبب الالم ولا يحقق مصلحة واضحة لأفراد المجتمع ، ولكن التجربة والخطأ تبين رغم ذلك ، وفى معظم الاحوال ، ما هو صحيح وسلم وما هو غير ذلك . وعن طريق التجارب المتكررة وما يصاحبها من لذة أو ألم وما تحققة من نفع أو ضرر تنشأ الاساليب الشعبية التى يمكن على هذا الاساس اعتبارها ليس مجرد حيلة للتجربة بل وأيضا الطريقة السليمة للسلوك نظراً لأنها تشبع معظم — إن لم يكن كل — حاجات الفرد والجماعة . (فهناك طريقة صحيحة للقبض وللغوز بالزوجة وللظهور والتميز فى المجتمع ولعلاج الامراض ولتقديس الاشباح وللمعاملة باللاء والاغراب وللتصرف حين يولد طفل جديد وللخروج والاغارة وللحضور المجالس وغير ذلك من مجالات الحياة المختلفة . كما أن لهذه الطرق والاساليب جابجا سلبيا تتحدد به ايضا وهو التابو . والاسلوب الصحيح أو السليم هو الاسلوب الذى تبعه الاحياء وتوارثته الاجيال . ولا تخضع تلك الاساليب لمحاولة التحقق من صحتها عن طريق التجربة الشخصية وإنما تكن فيها فكرة الحق والخير ، وهى فكرة لا توجد خارجها أو بعيدة عنها ، بمعنى أنها لم تنشأ نشأة مستقلة ثم طبقت على تلك الاساليب لاختبارها ، بل إن كل ما يوجد فى تلك الاساليب الشعبية — أيا كان — فهو حق وصحيح ، لأنها قديمة وتقليدية وبالتالي تحمل فى ثناياها سلطة أرواح الاسلاف . . (الفقرة رقم ٣١) .

ولكن إذا كان مبدأ اللذة والالام ومبدأ المصلحة يتحكمان في اختيار أساليب السلوك وأنماطه فهناك بعض الدوافع الأخرى التي تؤثر تأثيراً بالغاً في تصرفات الأفراد إزاء بعضهم بعضاً وتساعد في خلق العلاقات الاجتماعية بينهم . ويحدد سمنر أربعة دوافع ؛ لذات يصفها بأنهم دوافع كبرى Great Motives وهي دوافع الجوع والرغبة الجنسية والزهو والخوف (من الأشباح والأرواح) . ويمكن وراء كل دافع منها بعض المصالح والاهتمامات .

لذا ليست (الحياة) في أساسها شيئاً أكثر من مجرد إشباع مصالح الإنسان واهتماماته . فالإنسان في رأى سمنر وفي رأى غيره من العلماء التطوريين قد ورث عن (أسلافه الوحوش) بعض النواحي السيكوفيزيكية وبعض الغرائز والميول العامة التي تساعد على حل المشكلات الخاصة بموارد الطعام وممارسة الجنس والزهو والمباهاة ، وكانت النتيجة من ذلك كله شيوع وانتشار ظواهر عامة شاملة ومتشابهة ومستمرة هي التي تؤدي إلى الأساليب الشعبية التي يصفها سمنر بأنها أمور دلائية ورتبية وتلقائية وتفتقر إلى التنسيق (١٦) .

(١٦) أنظر في ذلك الفقرة رقم ٢٢ من كتاب « الأساليب الشعبية » . هذا وقد أخطأ الكثيرون من الكتاب والعلماء ومورخو الفكر الاجتماعي فهم نظرية سمنر عن أصل الأساليب ونشأتها وتطورها ولم يستطيعوا التمييز بين المحركات أو المعايير التي يقوم على أساسها الاختيار بين الأفعال والعادات (بحيث يستمر البعض دون الآخر وتصبح بذلك أساليب شعبية . وأهم هذه المحركات اثنان هما اللذة والالام وهما مبدأ المصلحة ويزدوا في ذلك الألام . ترى وفي ذلك ما بقوله : لا تناذيتا شيف . ملاق : ك : به من « نظرية علم الاجتماع : طبيعتها وتطورها » الذي ترجم إلى العربية منذ سنوات قلائل من أن سمنر لم يكن واضحاً تماماً فيما يتعلق بالقوة التي تخلف الطرق الشعبية وحاول أن يقدم ثلاثة أشكال مختلفة من التفسير : ١ - المصلحة (متأثر بأبمول) ؛ (٢) اللذة والالام : مذهب اللذة ؛ (٣) دوافع الجوع والجنس والزهو والخوف =

ومهما يكن من أمر هذه الدوافع والمحكات والمعايير وغيرها من العناصر
السينكولوجية التي يلجأ إليها سمنر لتوضيح رأيه في نشأة الاساليب الشعبية فإن
النقطة الأساسية التي يتم بإبرازها هي أن الاساليب الشعبية تلعب دورا هاما
في بقاء المجتمع الانساني واستمراره وأنه (من الواضح أن أساليب وطرائق
أفراد الجماعة الأكبر سنا والأكثر خبرة تحظى بقدر هائل من القوة والسلطة في
أى جماعة بدائية ، وأن هذه القوة أو السلطة العقلانية تقود إلى العادات
الاجتماعية المتعلقة بالاحترام وقواعد اللياقة لإزاء الكبار ، كما أن كبار السن
أنفسهم يتمسكون في إصرار وعناد بالتقاليد ويحذون حذو من سبقوهم ، وبذلك
تشابك التقاليد والعادات الاجتماعية وتصبح قوة قسرهاائلة توجه المجتمع في
مسارات محددة ثابتة وتخلق الحرية وتقتلها) (الفقرة ٢ ،) .

ويعطى سمنر جانبا كبيرا من اهتمامه لما يسميه هو وغيره من علماء الاجتماع
والانثربولوجيا المجتمع البدائي ، Primitive Society ، أو على الأصح للفكرة التي
يجب أن تكون لدينا عن ذلك المجتمع . وتتلخص نظريته في أن المجتمع
البدائي عبارة عن جماعات صغيرة متناثرة ، يتحدد حجمها تبعاً لظروف الصراع
من أجل البقاء ، ويتماشى التنظيم الداخلي لكل جماعة أو زمرة منها مع حجمها .
وقد ترتبط كل مجموعة من تلك الجماعات والزمم بعضها ببعض بعلاقات اجتماعية
معينة (مثل علاقات القرابة والجوار والتحالف والمهاجرة والتبادل التجاري)
بحيث تتميز كل مجموعة منها عن غيرها من المجموعات ، ومن هنا ينشأ التمييز
والترقة بين (أنفسنا) أو جماعتنا we-group أو الجماعة الداخلية in-group

== (وهو هنا يسبق بوماس في اشارته لرغبات الأربع) - الترجمة العربية بقلم الدكتور محمود عودة

وآخرين ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٠ - صفحة ١٠٧ .

وكل من عداها من الجماعات أى جماعات الآخرين Others — groups أو الجماعات الخارجية Out-groups . والعلاقة التى تقوم بين الاشخاص الذين يؤلفون الجماعة الواحدة أو الجماعة الداخلية هى علاقة السلم والنظام والقانون والحكومة والصناعة . أما علاقة الجماعة الداخلية بالخارجيين أو جماعات الآخرين فهى علاقات حرب ومب وسلب إلا إذا كانت هناك اتفاقيات تعدل هذه العلاقة) .
(الفقرة ١٣)

ومع أن هذه التفرقة بين الجماعة الذاتية ، أو الداخلية والجماعات الأخرى الخارجية تفرقة شائعة وأقدم من كتاب الاساليب الشعبية ، وإن كانت تظهر تحت تسميات مختلفة إلا أن معالجة سمز للفكرة فى بساطة ووضوح بل وأحياناً فى سذاجة ساعدت على نشر الفكرة فى كتابات علماء الاجتماع الأمريكين من بعده ، بل وانتقلت إلى علماء الانثربولوجيا الذين أتيح لهم دراسة الصراع والتعارض بين الجماعات البدائية المختلفة ومقومات التمييز بين كل جماعة وغيرها من الجماعات . ولو أن هؤلاء الكتاب لا يكادون يشيرون فى ذلك إلى سمز . وربما كان سبب هذا الإغفال هو النفور من الطريقة التى يعرض بها سمز آراءه وأفكاره والمصطلحات السيكلولوجية التى يعتمد عليها فى ذلك فى الوقت الذى يحاول فيه علماء الانثربولوجيا والاجتماع تنقية كتاباتهم من الشوائب السيكلولوجية بقدر الإمكان .

وعلى أى حال فإن سمز يذهب إلى أن سلوك الأفراد — سواء نحو أعضاء جماعتهم الذاتية الخاصة أو أعضاء الجماعات الأخرى الخارجية تحكمه بعض دوافع ، الهامة التى تتمثل فى شعور الزمالة والسلام داخل الجماعة الخاصة والشعور بالعداء والحرب نحو الجماعات الأخرى ، وهى مشاعر مرتبطة بعضها ببعض . فطالب الحرب ضد الخارجيين ، أو الآخرين ، أو الأغراب ، هى التى تضع فى الوقت ذاته السلم والداخل حتى لا يؤدى الشقاق الداخلى إلى إضعاف

روح الجماعة الداخلية في الحرب ، كما أن هذه المتطلبات ذاتها هي التي تستوجب قيام الحكومة والقوانين في الجماعة الداخلية حتى تمنع المنازعات وتعمل على سيطرة النظام . وعلى ذلك فإنه يمكن القول إن الحرب والسلام يؤثران أحدهما في الآخر ويساعدان على تقدم وتطور أحدهما الآخر أيضا بحيث يسود أحدهما في الجماعة الواحدة ويسود الآخر العلاقات بين الجماعات المخلفة ، . الفقرة ١٤ .

وربما كانت أهم هذه العواطف ، التي تساعد على تماسك الجماعة الواحدة ، هي الولاء للجماعة ، والتضحية من أجلها ، والكراهية والاحتقار للآخرين . الآخرين ، وسيادة روح الأخوة والزمالة في الداخل ، والميل للعدوان وشن الحرب على الخارج ، وهذه كلها عواطف تنمو معاً وتتشأ عن نفس الوضع ، كما أنها تؤلف فلسفة اجتماعية تجدها تؤيدها ويعززها في الدين . فأفراد الجماعات الأخرى يعتبرون د خارجين ، وبالتالي أعداء بالنسبة لأفراد الجماعة التي كان أسلافها يقفون موقف العداء والحرب والكراهية من تلك الجماعات الأخرى في الماضي ، لأن أشباح الجماعة الخاصة أو الذاتية (جماعتنا نحن) سوف يتابعون في لذة وسرور استمرار ذريتهم في شن الحروب والغارات على ذرية أهدائهم ، وسوف يساعدونهم ويؤيدونهم في تلك الحروب (فقرة ١٤) .

وكما يقول سمير ، فإن العنصر المهم هنا هو أن التركز حول الجماعة — أو ما يطلق عليه كلمة التركز العرقى Ethnocentrism يؤدي بالجماعة أو الشعب أو السلالة كلها إلى المبالغة والتعويل في محاسن كل ما يتعلق بالأساليب الشعبية الخاصة بالجماعة والتي تميزهم عن الآخرين . ومن هنا يعتبر ذلك التركز العرقى عاملا من أهم عوامل المحافظة على الأساليب الشعبية واستمرارها وتقويتها (فقرة ١٥) (٢٤) .

(٢٤) ربما كان خير مثال لذلك التركز السلالي أو العرقى هو اليهود الذين يقسمون الجنس البشري إلى تسعين أنفسهم ثم الآخرين ويعتبرون أنفسهم الشعب المختار (فقرة ١٨) . كذلك كان —

بل إن سمنر يعتبر الوطنية أو التحمس للوطن عاطفة تنتمي إلى هذا النمط ذاته من العواطف وإن كانت ترتبط بالدولة الحديثة وليس بالمجتمع البدائي القبلي . ومن هذه الناحية تقف هذه العاطفة الوطنية موقف التعارض من فكرة الملكية ، التي سادت في القرون الوسطى ، وإن كان الأساس واحدا من حيث أن الوطنية هي نوع من الولاء لجماعة مدنية ينتمي الفرد إليها بالمولد أو غير ذلك من الروابط الاجتماعية . فهي عاطفة زمالة وتعاون في كل الآمال والآلام التي تتعرض لها تلك الجماعة ككل ، بينما الكاثوليكية كانت تميل إلى توحيد المسيحيين جميعا في جماعة واحدة أو جماعة داخلية ذاتية We-group تقف موقف العداء من المسلمين وغير المسيحيين عموما ، وإن لم يتح لذلك أن يتحقق على الإطلاق .

(فقرة ١٩) .

هذا التمرکز السلالي أو العنصري أو العرقي الذي يؤدي إلى اعلاء شأن الجماعة الخاصة أو الذاتية على حساب الجماعات الأخرى ويدفع إلى الوقوف موقف العداء من تلك الجماعات ليس في آخر الأمر إلا تعبيراً عن مبدأ الصراع من أجل البقاء الذي يحكم العالم والإنسان والكائنات جميعا ، كما أنه في الوقت ذاته نتيجة لهذا المبدأ ومظهر للتنافس ولما يسميه سمنر بالتعاون العدائي ، ذلك أنه لا بد للصراع من أجل البقاء والتنافس من أجل الحياة أن يستمر مهما اختلفت الظروف التي يعيش فيها الإنسان وسواء أكانت هذه الظروف — وبخاصة الظروف البيئية التي تتمثل في اختلاف الأجواء ومدى توفر الموارد الأساسية اللازمة للعيشة وإمكان استغلال هذه الموارد — ظروفًا مناوئة للحياة أو تساعد على قيامها واستمرارها .

وقد يقوم الصراع من أجل البقاء أساسا بين الانسان والطبيعة ويتخذ بذلك شكل د عملية ، يكسب الانسان بمقتضاها من البيئة التي يعيش فيها ما يحتاج إليه لكي يقيم أوده ويضمن بقاءه ووجوده . أما التنافس على الحياة فيقوم أساسا بين البشر بعضهم وبعض فيصارع الانسان أخاه ، أو بين البشر وبقية الكائنات العضوية Organisms التي تعيش في البيئة نفسها . فكأن التنافس على الحياة يأخذ شكل العداوة والتزاحم والدسائس المتبادلة التي يدخل فيها الفرد مع بقية الكائنات العضوية ويبذل فيها كل ما يستطيع من جهد ومهارة لكي يكسب الممركة ، ومن هنا يعتبر سمنر ذلك التنافس أساس قيام الحياة الاجتماعية بل وقيام المجتمع من أساسه ويصفه لذلك بأنه « العنصر المجتمعي » Societal element ، كما أنه هو الذي يؤدي إلى ظهور مايسميه بالتنظيم المجتمعي Societal Organization . وتسير العمليتان معا جنبا إلى جنب : عملية الصراع مع الطبيعة من أجل البقاء ، وعملية التنافس بين الناس من ناحية وبين الكائنات العضوية الأخرى من أجل الحياة . وقد يتغافل أفراد المجتمع عن صراعمهم ضد الطبيعة وينصرفون إلى صراعمهم بعضهم ضد بعض فيخفقون جميعا فيما يفعلون ، أو قد يتعاونون معا ويوحدون جهودهم ضد الطبيعة بحيث تتحول هذه الجهود إلى قوة هائلة خلقة تتمثل فيما يعرف باسم التنظيم الصناعي ، دون أن يمنع ذلك بطبيعة الحال من قيام التنافس بين أفراد المجتمع .

وواضح هنا أن سمنر يتبع الكثيرين من العلماء والفلاسفة التطوريين الذين تأثروا بكتاب داروين عن « أصل الأنواع » وبالنظرية التي سادت في أواخر القرن الماضي عن « الصراع من أجل البقاء » . ولكن سمنر لم يقبل هذه النظرية على ملاتها على الرغم من كل ما يعطيه للصراع من أهمية في تطور الحياة البيولوجية والاجتماعية ، إذ لا يمكن في نظره أن يقوم مجتمع على الصراع الدائم المستمر ،

كما أن من الخطأ — على ما يقول (الفقرة ٣ من كتاب الأساليب الشعبية) أن
تصور الحياة صراعا وحروبا دائمة وتنافسا متصلا . فالتآزر والتعاون أمران
أساسيان لاستمرار الحياة حتى في أبسط أشكالها وأدناها ، كما أن التكافل
البيولوجي والاجتماعي يعتبر من المبادئ الهامة التي يمكن أن نجد لها أمثلة كثيرة
في مختلف المجتمعات الإنسانية ، وهو يتمثل من ناحية في تكافل الحيوانات
والنباتات في الطبيعة وتكافل الانسان والثروة الحيوانية والنباتية في المجتمعات
البسيطة أو البدائية بحيث يصعب تصور استمرار الانسان بدون أن يعتمد في حياته على
ما وفرت له الطبيعة من نبات وحيوان يستمدان وجودهما من الانسان نفسه ،
وذلك فضلا عن التكافل بين أفراد المجتمع والذي يتمثل في التعاضد المتبادل الذي
يصل إلى حد التبادلية Interdependence . وهذا التآزر لا يمنع من استمرار التنافس بل
ولا يتعارض معه وإلا استحال قيام المجتمع ، ولكن أفراد المجتمع سيتعاونون
معارض ما بينهم من تنافس وأحقاد من أجل تحقيق الأهداف أو المصالح الكبرى
الرئيسية المشتركة بينهم مما يقتضي إخماد أو كبت وإغفال مصالحهم الشخصية
التافهة نسبيا . بل الواقع أن هذا الموقف المزدوج الذي يجمع بين التنافس والتعاون ،
أو ما يسمى سمير بالتآزر العدائي هو الأساس الذي تقوم عليه كل أشكال الحياة .
وليس أدل على ذلك من موقف الفلاحين ، في كثير من البلاد من الغربان وغيرها من
الطيور التي تفتك بمحصولاتهم من الحبوب بعد نضجها في الحقول ، إذ على الرغم
من الخسارة الفادحة التي تسببها هذه الطيور لهم فإنهم كثيرا ما يحرمون قتلها بل
ويعتبرون ذلك نوعا من التآزر ، لأن هذه الطيور تقتات في الوقت ذاته على
الحشرات الضارة التي تلحق خسائر أفدح بالزراعة . كذلك يتمثل هذا التآزر
العدائي ، في العلاقة بين سكان الصحراء من البدو وسكان الحضر الذين يتعاونون
بل ويتحالفون معا من أجل المصلحة المتبادلة ، فالبدو — كما يقول سمير ، وكما

كان الحال عليه بغير شك على أياها — يحتاجون إلى المأوى وإلى الاستمرار من حين لآخر وهو ما يوفره لهم أهل الحضرة ، بينما يحتاج سكان الحضرة لمن يحمل لهم متاجرهم عبر الصحراء . بل أن الأمر لا يقتصر على أشكال الحياة البدائية والبسيطة وإنما يمتد إلى المجتمعات المتقدمة والحضارات الراقية حيث تملأ الظروف على الناس أن يتناسوا أحقادهم وعداواتهم الصغيرة من أجل العمل معا لتحقيق أهداف ومصالح أكبر ، على الرغم من أن ذلك التناسي والإغفال يتطلب التنكر للعنصر الانفعالي في حياة الإنسان وهو عنصر أساسي في تكوينه وفي توجيه سلوكه (٢٥) .

وبعد . . . فلقد دخل سمير تاريخ الفكر الاجتماعي على أنه أحد مؤسسي النزعة التطورية في علم الاجتماع ، وهي النزعة التي سيطرت سيطرة تكاد تكون تامة على كتابات النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وميزت علماء ومفكرى تلك الفترة عن الفلاسفة الاجتماعيين الذين سادت كتاباتهم في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر من ناحية ، كما ميزتهم عن علماء الاجتماع والانثربولوجيا الوظيفيين البنائيين الذين يحملون مكان الصدارة في التفكير الاجتماعي في الوقت الحالي . وكل كتب علم الاجتماع والانثربولوجيا والفولكلور تعمل على إبراز هذه الناحية التطورية في تفكير سمير وفي كتاب الأساليب الشعبية بوجه خاص . . ومع التسليم بأن سمير اهتم اهتماما بالغاً بدراسة تطور الأساليب والعادات والطرائق الشعبية ، ومع التسليم أيضا بأنه تأثر تأثراً واضحاً بكتابات هربرت سبنسر وتفكيره ، وبأن كان يؤمن بعدد من المبادئ الأساسية في التفكير

(٢٥) الأساليب الشعبية ، الفقرة ٢١ . ويضرب سمير كمثل على التلذذ أو التعاون للداثي في المجتمع الراقى العلاقة بين الأحزاب السياسية التي على الرغم من صراعاتها وتطاحناتها للوصول إلى كرسي الحكم كثيراً ما تنسق سياستها لصالح الوطن .

التطوري ، والتفكير الدارويني بالذات مثل مبدأ الصراع من أجل البقاء وفكرة البقاء للأصلح ، فإن من التعسف اعتبار سمير عالما اجتماعيا تطوريا بالمعنى الذي تطلق به هذه الكلمة على غيره من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر من أمثال تايلور وباخوفن وما كاينان وفريزر وغيرهم من معاصريه الذين تتميز كتاباتهم بعدد من الخصائص والملامح التي تفتقر إليها كتابات سمير ، مما يجعل انتماء سمير إلى المدرسة الاجتماعية التطورية — بالمعنى الدقيق للكلمة — انتماء مشروطا وفيه كثير من التجاوز . وهذا أمر يغفله الكثيرون من مؤرخي الفكر الاجتماعي .

وربما كان أهم ملامح التفكير التطوري الذي ساد في القرن الماضي (وهي ملامح تظهر بوضوح في كتابات معظم العلماء التطوريين الذين ينتمون إلى تلك الفترة) هي نظرة هؤلاء الكتاب إلى المجتمع الإنساني ككل ومحاولة دراسته كوحدة خلال تاريخه الطويل وفي مختلف الأماكن من أجل الوصول إلى أحكام عامة كلية تصدق على ذلك المجتمع الإنساني الكلي من ناحية وعلى المجتمعات المحلية المتميزة من ناحية أخرى . وكانوا يتصورون أن المجتمع — بهذين المعنيين — يمر بالضرورة بمراحل معينة بالذات حددها كل عالم من هؤلاء العلماء بطريقته الخاصة وبشكل يتفق مع نظريته العامة عن أصل المجتمع ونشأته وتطوره ، أي أن تحديد تلك المراحل كان يتم بطريقة تعسفية وحسب فكرة مسبقة في ذهن كل منهم ، بحيث إن كل مرحلة من تلك المراحل كانت تعتبر أبسط من المرحلة التي تليها وتؤدي إليها بالضرورة . فكان هؤلاء العلماء التطوريين كانوا يتصورون تاريخ الإنسانية كنسق عقلي منطقي يمتد وفي إطار هذا النسق العقلي كانوا يفسرون الحقائق والوقائع والبيانات المتوفرة لديهم بحيث

تؤيد فكرتهم وتفسدها ، وحين كانوا يفتقرون إلى المعلومات الدقيقة اللازمة فانهم كانوا يترحون وجودها بل إن منهم من اختلق وجود مراحل بأكلها افترض أن الانسانية مرت بها حتى يتم له التدليل على صحة ما يذهب إليه ، وبذلك وقعوا فيما أسماه دوجالديستوارت Dugald Stenart بالتاريخ الظنى أو التاريخ التخمينى . والمثال الكلاسيكى الشهير لذلك هو ما ذهب إليه لويس مورجان من أن الانسانية مرت بمرحلة الاباحية الجنسية المطلقة فى بداية نشأة المجتمع الانسانى ثم انتقلت منها إلى ما يسميه بمرحلة زواج الجماعة قبل أن تظهر انماط وأشكال الزواج المعروف لنا ، وذلك لكى يدل على صدق نظريته عن تطور العلاقات الجنسية فى المجتمع الانسانى خلال التاريخ مع أنه ليس ثمة ما يثبت مرور المجتمع بها تين المرحلتين .

فلو أخذنا التطورية الاجتماعية ، بهذا المعنى فإن سمنر يخرج بغير شك من دائرة العلماء التطوريين . ذلك أنه رغم محاولته التعرف على تطور — أو على الأصح تاريخ — الأساليب الشعبية فى مختلف أشكال المجتمعات الانسانية فإنه لم يحاول اطلاقاً أن يتكلم — كما سبق أن ذكرنا — عن التاريخ السكونى الشامل ، أو أن يضع د أى قانون للتقدم ، فى كتاب الأساليب الشعبية ، وإن كانت بعض مقالاته السابقة لا تخلو من التعميمات الفضفاضة التى تزخر بها كتابات التطوريين الاجتماعيين . ولقد سبق أن ذكرنا أن سمنر كان يحاول فى الأساليب الشعبية ، أن يتبع المنهج الاستقرائى وبالغ فى ذلك مبالغة شديدة انعكست فى الأساليب الشعبية ، الذى لم يرتفع فى جزء كبير منه عن أن يكون مجرد سرد وصفى للعادات والتقاليد وإنماط السلوك السائدة فى مختلف الشعوب ، وخلافاً لذلك من التفكير النظرى المجرد من أى محاولة للدراسة التحليلية التى ترتفع عن مستوى الحقائق والوقائع الجزئية دون أن تفضلها تماماً أو تسقطها من الاعتبار .

أى أن تمسك سمنر بالمنهج الاستقرائى بشدة أدى به إلى نوع من المعجز عن أن يرتفع عن مستوى المعلومات الاتنوجرافية المشخصة فى معظم الكتاب. ولكنه فى الوقت ذاته جعله يتجنب شر الوقوع فى التاريخ الظنى الذى يعتبر مبدأ منهجيا أساسيا لدى التطوريين الاجتماعيين. وربما كانت د تطورية، سمنر من هذه الناحية أقرب إلى د التطورية الحديثة ، التى يحمل لواها الآن فى أمريكا الأستاذ ليزلى وايت Leslie White وتلاميذه واتباعه الذين — رغم إيمانهم بتطور المجتمع الإنسانى فى مراحل — يحاولون رسم سير ذلك التطور بالإشارة إلى الواقع المحسوس وفى ضوء الحقائق اليقينية المؤكدة .

ولقد كان معظم الاجتماعيين والانثربولوجيين التطوريين يكتفون بدراسة نظام واحد أو جانب واحد من الثقافة ويحاولون أن يصلوا من ذلك إلى معرفة مراحل التطور والتقدم على ما ذكرناه وقلنا كانوا ينظرون إلى كل النظم الاجتماعية أو إلى كل جوانب الثقافة فى المجتمع؛ فسير جيمس فريزر مثلاً اهتم بتتبع عمليات الفكر وتطورها من السحر إلى الدين إلى العلم باعتبارها المراحل الثلاثة للطبيعة التى مربها التفكير الإنسانى خلال تاريخه الطويل . وهذه هى النقطة المركزية التى يدور حولها كل كتابه الضخم د الغصن الذهبى .، وسير أدوارد بيرنت تايلور يكتب كتابه الطويل د الثقافة البدائية ، ولكنه رغم شمول العنوان بخصص الجانب الأكبر منه لدراسة تطور التفكير الدينى والروحى بالذات لىكى يؤكد صدق نظريته عن الانيميزم. وتدور كتابات باخوفن وما كلينان حول الزواج ونظام الانتساب إلى الأم أو الأب وهكذا . صحيح إنه كانت هناك بعض إستثناءات قليلة تمثل على الخصوص فى كتاب لويس مورجان عن المجتمع القديم، الذى أحاط فيه بكثير من النظم مثل نظام العائلة والملكية والحكومة والنسق التكنولوجى

تلمرقة ارتباط بعضها ببعض وما يطرأ عليها كلها من تغير في كل مرحلة من مراحل التطور ، ولكنه اعتمد في ذلك كثيراً على الظن والتخمين كما ذكرنا وربما كان سير هنري مين في كتابه « القانون القديم » هو المثال الفذ للعالم « التطوري » الذي أمكنه التخلص من حوائل ومماوى التاريخ الظنى وتطبيق المنهج الاستقرائى بدقة والتأكد من صحة المعلومات التى يعتمد عليها فى إقامة نظريتين عن التطور من مرحلة « الرتبة الاجتماعية status » إلى مرحلة العقد contract . وأن يرتفع مع ذلك بتفكيره عن مستوى الوقائع العينية المشخصة المحسوسة ، ويصل إلى درجة عالية من التجريد يحيط فى الوقت ذاته بكثير من النظم الاجتماعية ليكشف عن حدى ما بينها من تشابك وتعقد وتساند . ويمكن أن نقارن بين سير هنري مين فى ذلك الاتجاه وبين سمنر وإن لم يكن سمنر قد أفلح فى الوصول إلى نفس الدرجة ونفس المستوى من التجريد اللذين حققهما مين فى كتاباته . ولكن سمنر يمتاز بغير شك على معظم معاصريه بشمول نظريته بحيث يعالج فى « الاساليب الشعبية » كثيراً من العادات والتقاليد المتعلقة بمختلف نواحي النشاط الاجتماعى ، وأدرك ما بينها من تماثل وتشابك واتممع به هذه العادات من تعقد وقدرة على الاستمرار فى الوجود يعطيانها شكل النظم institutions . بل إنه يستخدم هذه الكلمة بالفعل فى مواضع كثيرة من كتابه وشكل لانكادنجده لدى غيره من علماء الفولكلور والثقافة . ومن هذه الناحية يمكن القول إن سمنر كان أسبق على غيره فى أمريكا على الأقل فى الانتباه إلى ضرورة دراسة الحياة الاجتماعية كجموعة من النظم المتساندة وليس كعناصر ثقافية جزئية مبعثرة ومتفرقة ، وبذلك كان من الرواد الذى مهدوا لظهور المدرسة الوظيفية التى تنظر إلى موضوع علم الاجتماع على أنه دراسة العلاقات المتبادلة بين الجماعات التى تدخل فى تكوين

المجتمع وليس على أنه مجرد دراسة السلوك الظاهري البسيط الذى يلاحظه الباحث فى الحياة اليومية ، وذلك على الرغم من أنه هو نفسه لم يحقق نجاحا مرموقا فى الأساليب الشعبية فى تحقيق تلك النظرة . ولكن يكفيه أنه شق لغيره الطريق الذى سلكوه من بعده ووصل بهم وبعلم الاجتماع إلى المستوى الحالى من شموله النظرة والقدرة على التحليل والتجريد .

الفصل الثالث الفولكلور في العهد القديم

لجيمس فريزر

بقلم

الدكتورة نذيلة إبراهيم سالم

الفصل الثالث

الفولكلور في العهد القديم

لجيمس فريزر

بقلم الدكتورة نبيلة إبراهيم سالم

مقدمة :

إذا كان فريزر يمثل حقبة في الدراسات الأنثروبولوجية انقضت بموته عام ١٩٤١ (١) ، فإن هذا يعني أنه كان يمثل مدرسة في الميدان الأنثروبولوجي تسير وفقاً لمنهج محدد وتهدف إلى تحقيق هدف بعينه . ولذا يتحتم علينا ، قبل أن نعرض لكتابه " الفولكلور في العهد القديم " ، أن نبين معالم هذه المدرسة ومنهجها وهدفها ، لنرى ما إذا كان فريزر قد استطاع بمؤلفه هذا أن يؤكد منهجه وهدفه . ولكننا قبل أن نفعل هذا ، يحق لنا أن نقدم للقارئ صورة تقريبية لشخصية هذا العالم الإنساني الكبير ، وإملاقاته بعلماء عصره بخاصة هؤلاء الذين كانوا يعملون في ميدانه .

لقد كان فريزر يمثل أكثر من أي باحث من الباحثين المعاصرين له ، الاتجاه الإنساني الذي كان يستلهم الدراسات المقارنة في سبيل فهم التراث الإغريقي واللاتيني والشرقي القديم . وربما ظل اسمه خاتمة العلماء الإنسانيين الكلاسيكيين الكبار . ولقد كان واسع العلم متعدد الاتجاهات ؛ فقد درس علم الطبيعة وعلم الأحياء ، وبعض فروع أخرى من العلوم الطبيعية . وكان يقرأ هوميرو باللغة

الإغريقية وأوفيد، وفرجيل باللاتينية، والكتاب المقدس بالآرامية. وفضلا عن ذلك فإن أعماله الكبيرة المتعددة لم تمنعه من كتابة المقالات والشعر (٢).

أما عن علاقة فريزر بعلماء عصره، فإننا ندع العالم الأنثروبولوجي المرموق د مالىنوفسكى، يتحدث عن ذلك حيث أنه كان على علاقة وثيقة به زمنا طويلا، وحيث أنه تعرض لنتقد أعماله ونظرياته نقد العالم الحصيف المذصف، فذكر ما له وما عليه. يقول مالىنوفسكى :

د لقد عرفت فريزر طيلة الواحد والثلاثين عاما الأخيرة من عمره . وفى خلال هذه السنوات الطوال استطعت أن أتبع كثيرا من علاقاته الشخصية مع جماعة الأنثروبولوجيين ، كما حاولت أن أقفهم منهجه فى تناول المشكلات والحقائق، وأن أدرس تطور أفكاره ونظرياته ، فانتيت إلى أن فريزر كان مصدر إلهام كثير من المفكرين والكتاب المحدثين فى الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية والإنسانية . ومع كل هذا فقد كان فريزر يعاني مشقة كبيرة فى مناقشة موضوع من الموضوعات أو رأى من الآراء مع باحث من الباحثين ، إذ قلنا نجح الإنسان الكبير فى أن يدير مناقشة على طريقة المدرس الذى يعطى ويأخذ . وكان من الضروري لمحدثه أن يترىث معه حتى تواتيه لحظة الإلهام ، فيرتجل بمنحة فقرات جميلة شبيهة بتلك التى نجدها فى كتاباته . وعلى الرغم من هذا العيب ، فقد عرف عن فريزر اهتمامه البالغ بالحقائق الجديدة التى تسفر عنها استكشافات الباحثين فى العمل الميدانى ، كما عرف عنه قدرته فى حث الباحثين الميدانيين عن طريق المراسلة . ولقد كان لخطاباته التى أرسلها إلى فى أثناء رحلاته فى غينيا الجديدة وميلانيزيا أكبر عون لى فى أبحاثه سواء عن طريق اقتراحاته أو استفساراته أو تعليقاته .

ومن الطبيعي أن يكون فريزر بناء على افتقاره لروح الجدل والمناقشة ، محاضرا غير ناجح ، بل إنه كان محاضرا غير مكترث ، وكان يفضل أن يقرأ محاضراته عن أن يتلوها ارتجالا ويناقشها مع طلابه . ومعنى هذا أن فريزر لم يكن معلما بالمعنى الضيق لهذه الكلمة ، إذ لم يكن في وسعه أن يطور جدله ويدافع عن نظرياته عن طريق النقاش . ومع ذلك فلا يستطيع أحد أن ينكر أنه كان معلما بالمعنى الواسع لهذه الكلمة ورائدا من كبار رواد العالم في مجال البحث الأنثروبولوجي ؛ فقد كان فرويديعته عليه في أبحاثه عند تطبيقه لنظرياته في علم النفس التحليلي في المجال الأنثروبولوجي . وكان له تأثيره الكبير على دوركايم ومدرسته التي كان من أعلامها فان جينيب وليفي بريل ، وهربرت ، وبوجليه . كما أرسى الباحثون الألمان من أمثال فونت ، وتورنفالد ، وبرويس وغيرهم ، دعائم علمهم على أساس نظريات فريزر وعلمه الواسع في الدراسات الأنثروبولوجية . وسواء اتفق الباحثون الانجليز من أمثال ويسترمارك وكرولي وجيلبرت مسوري ، وجين هاربسون ، وسيدني هارتلاند واندرو لانج ، معه في نظرياته وآرائه أم لم يتفقوا معه ، فإنهم بدون شك قد استمدوا توجيهاتهم ومغاييرهم في البحث منه . بل إنه ترك أثرا بعيد المدى في جماعة من المفكرين الرواد في مجال التاريخ والفلسفة وعلم النفس والأخلاق من أمثال أناطول فرانس وبرجسون وأرنولد توينبي ، وتبينجلر . ويتضح هذا عندما كان هؤلاء يتعرضون للموضوعات الأنثروبولوجية الأساسية مثل : التابو ، والطوطمية والسحر والزواج وأشكال الديانة البدائية وتطور النظم السياسية ، (٣) .

وقد وهب فريزر ميزتين كبيرتين إحداهما مقدرة الفنان على خلق عالم خيالي خاص به ، وثانيتهما حصافة العالم الصادق في التمييز بين ما هو وثيق الصلة بالموضوع

الرئيسى وما هو ثانوى . وقد تولد عن الخصلة الاولى أسلوبه الساحرى ومقدرته على صباغة الشواهد الإثنوجرافية الجامدة فى شكل قصصى دراسى ، كما يبدو هذا تماما فى كتابه « الفولكلور فى العهد القديم » ، كما تولد عنها مقدرته على خلق الرؤى من البلاد البعيدة والحضارات الغريبة . أما الميزة العلمية الثانية ، فقد تولد عنها حسه التجريبي الذى قاده إلى التجوال بين عالم المادة الإثنوجرافية لى يستخلص منها الشواهد التى كثيرا ما كانت تؤدى إلى بطلان نظرياته نفسها ، وإن كانت تقدم لنا فى المكان المناسب لها حقائق عن السحر والدين وعن الطوطمية ونظم الزواج ، وكل ذلك داخل الإطار الواقعى ، مما جعلها تنبض برغبات الناس ومعتقداتهم واهتماماتهم . وهذا استطاع فريزر أن ينظم المعرفة الجافة المتراكمة فى شكل هندس رائع من الشواهد ، محتضنا الكثير من الأفكار التى صاغها الباحثون من بعده فى شكل نظريات وقد كان من أهم ثمار هذا الجهد العلمى الرائع ، كتاب « الغصن الذهبى » الذى يحكى قصة الفكر والروح الإنسانى الموغل فى القدم ، وكتاب « الطوطمية والزواج من الأبعد » وهو الكتاب التعليمى الممتع ثم كتاب « الفولكلور فى العهد القديم » الذى يعد أشبه بأسطورة أنثروبولوجية رائعة .

وبقدر ما كان فريزر يعيش فى عالم الخيال ، كان يعيش فى عالم الواقع الموضوعى . وقد استطاع أن يشكل نظرياته فى شكل طبع من الشواهد التى جمعها من جميع أنحاء العالم . وهذا يفسر لنا سراهتمه بحقائق العمل الميدانى وعدم أكثرائه بالنظريات إلا فيما ندر . ذلك أنه كان يرغب دائما فى أن يضيف شيئا إلى عالمه الحى ، عالم الوجود الإنسانى الدرامى . وفيما عدا هذا كان يكره تشريح هذا العالم عن طريق النقد النظرى . وعندما غضب من اندرولانج لنقده الساخر من كتابه « الغصن الذهبى » لم يكن غضبه منه لتجريحه الشخصى فيما يقوله الباحثون ، بقدر ما كان بسبب تجريحه عالم أوزيس وفيريوس وبالذور (١) .

مكانة فريزر في مجال الدراسات الانثروبولوجية :

كان فريزر على رأس المدرسة التطورية التي ركزت اهتمامها على دراسة الجانب البدائي في الجنس البشري . وقد كان فريزر يبحث عن هــ هذا الجانب البدائي في التقاليد والعادات والممارسات بصفة عامة كما كان يبحث عنه عند البدائيين ، بل ولدى الجنس البشري في كافة مستويات رقيه الحضارى . أما الوسيلة التي كان يستعين بها في هــ هذه الدراسة الواسعة فهي المنهج المقارن الذي يعتمد على جمع المادة من جميع أنحاء العالم ثم المقارنة بينها . وقد تطلب منه ارتباط المنهج المقارن بفكرة التطور في سبيل فهم الإنسان بعض الفروض العامة التي تلخص في أن الناس يتشابهون أساسا في الجوهر ، لأن الشعوب جميعا قد بدأت من مرحلة بدائية ، ومرت تدريجيا بمراحل مختلفة من التطور . ومن الممكن استكشاف المقياس العام لسلوكهم وأفكارهم عن طريق الاستقراء الذي يعتمد على النظرة الشاملة للمادة المجموعة . وعند ذلك يواجه الباحث ما يسمى بالبقايا المتخلفة ، وهي تلك البقايا المتبقية من المعتقدات والعادات والتقاليد التي عاشت مع الإنسان في عصوره البدائية ، ثم ترسبت أو ترسب بعضهم في أطوار رقيه . وتعد عملية إحصاء تلك البقايا المتخلفة من المعتقدات والعادات مفتاحا لفهم الاستمرار في حدود التغير ، كما أنها تمثل من ناحية أخرى الحلقة التي تصل بين المراحل التطورية المختلفة . فإذا غاص الباحث حتى أدنى المستويات الحضارية ، فإنه يصل إلى المستوى الهمجى الأدنى الأجناس البشرية ، أى أنه يصل إلى أصل الطغوس الإنسانية والعادات والأفكار . فالحضارة معقدة كل التعقيد في حين أن الهمجية بسيطة نسبيا . كما أنها تعد بدون شك البؤرة التي نشأت عنها كل الحضارات عن طريق عملية التطور البطيء . ولهذا يتحتم على من يسعى إلى فهم نتائج الحضارات المعقدة أن يبدأ من العناصر البسيطة ، أى أن يبدأ بفهم حياة البدائيين وسلوكهم .

على أنه على الرغم من اهتمام فريزر البالغ بنظرية تطور الجنس البشرى عن
الاصول البدائية ، وعلى الرغم من محاولاته العلمية في إبراز ملك الاصول عند
الاجناس البشرية ، فإنه لم يطور قط أية نظرية كاملة لأسس هذا التطور .
فنحن لا نجد فى أعماله أى تحديد دقيق لتلك المفومات التى رددتها وهى : أصول
الجنس البشرى ، مراحل التطور ، البقايا المتخلفة . بل إننا لا نجد عنده أية
محاولة تهىء له مجرد تصور عملية تطور الجنس البشرى أو تتيح لنا فرصة
إدراك القوى الدافعة فى سبيل هذا التطور .

وقد أدرك فريزر كما أدرك غيره أن أساس المعتقدات والعادات والتصورات
ينبع من أنشطة الإنسان الروحية والفعلية وهى والسحر والدين والعلم . وليست
هذه الجوانب ، من وجهة نظر فريزر ، متداخلة فى حياة الإنسان فى كل زمان
ومكان بحيث يودى كل منها دورا حيويا فى حياته العملية والروحية ، ولكنها
تعيش منفصلة مع الناس ، بحيث يودى كل منها دورا مهما فى مراحل الحضارة
المختلفة ؛ فالسحر يسيطر على حياة الإنسان البدائى الهمجى كما كان يحلو لفريزر
أن يسميه ، ذلك لأنه يعد الوسيلة الوحيدة التى يحاول الإنسان البدائى عن
طريقها إخضاع ظواهر الطبيعة لسيطرته . فلما أصبح الإنسان يعد ذلك أكثر
ذكاء ، أصبح أكثر وعيا بقدرته وخضوعه فى الوقت نفسه للقوى العلوية التعسفية .
ومن ثم فقد أخذ يسترضى تلك القوى عن طريق تأدية الشعائر والطقوس ، وفى
النهاية يصل الإنسان إلى مرحلة العلم ، وهى المرحلة التى يعيشها الإنسان المتحضر
اليوم . وهنا يبدى فريزر تشاؤمه إزاء مصير الإنسان ؛ ذلك أن العلم يعمل فى
هدوء وبلا هوادة على تحطيم عالمنا الذى يسبح فيه كوكبنا كذرة أوهباءة (٥)
ويرتكز السحر من وجهة نظر فريزر على أساسين : الأساس الاول هو أن

الشبيه ينتج الشبيه ، والأساس الثانى هو أن الأشياء التى كانت ذات مرة متصلة ببعضها البعض ، يستمر تأثيرها فى بعضها الآخر ، وإن انقطعت الصلة الظاهرة بينهما . فهذان الأساسان يمثلان من وجهة نظر فريزر قوانين النظرة السحرية عند الإنسان البدائى . وعلى الرغم من أن الإنسان البدائى لم يعبر عن هذه القوانين بالكلمات ، بل إنه لم يدركها إدراكا مجردا ، إلا أنه كان يعتقد بكل بساطة أن طقوسه السحرية تنظم له أحوال الطبيعة تنظيما مستقلا عن إرادته . وكلا الأساسين يندرجان تحت ما يسميه فريزر بسحر المشاركة ، لأن كليهما يفترض أن الأشياء تؤثر فى بعضها البعض وهى متباعدة عن طريق العلاقة السرية التى تصل بينهما بطريق ما .

ويمكننا أن نستدل بمثالين من كتاب الفولكلور فى العهد القديم يوضحان هذين الأساسين لمفهوم السحر عند البدائيين من وجهة نظر فريزر ، أما المثال الأول الذى يوضح نظرية : « للشبيه ينتج الشبيه » ، فهو يقع ضمن الأمثلة للعديدة التى ساقها فريزر فى الفصل الأول من الباب الثانى ، وهو الفصل الذى يقع تحت عنوان « عهد إبراهيم » . وقد حاول فريزر فى هذا الفصل أن يستدل على الشعائر التى أداها إبراهيم لعقد عهد بينه وبين الرب ، شبيهة كل الشبه بالشعائر التى تؤدىها الشعوب البدائية بقصد عقد بين طرفين ؛ فهم يذبحون ذبيحة ويشطرونها شطرين يمر بينهما الطرفان المتعاهدان فى الوقت الذى يتلو أحد الأفراد دعوات شريرة على من يحث باليمين أو ينقض العهد ، وذلك بأن يكون مصيره كمصير الذبيحة المشطورة . فالبدائى بذلك يعتقد كل الاعتقاد أن شطر الذبيحة على هذا النحو ينتج عنه جزاء مشابه يحل بمن ينقض العهد أو يحث باليمين .

وأما الأساس الثانى وهو استمرار تأثير الأشياء فى بعضها البعض رغم بعد

الشقة بينهما، فيتضح من خلال الأمثلة العديدة الشئ أئى بها فريزر فى فصل شمشون .
ودليلة وغيره من الفصول . ومثال ذلك أن البدائى يعتقد أنه فى وسعه أن يمدل .
روحه عن جسده ليحتفظ بها فى مكان آمن . فإذا حدث أن لحق ضرر بروحه ،
فإن هذا الضرر يصيبه فى الحال على الرغم من انفصال روحه عن جسده . ونحن
نلاحظ أن كلا المثالين يجتمعان مرة أخرى تحت مفهوم سحر المشاركة . فمصير
الذبيحة ينتقل إلى الحائث باليمين عن طريق سحر المشاركة ، وبهذه الطريقة
نفسها ينتقل الضرر من الروح الذى أصيب بأذى إلى صاحبه .

وإذا كان السحر وسيلة لإخضاع الظواهر الطبيعية لسيطرة الإنسان ، فإن
الدين ، من وجهة نظر فريزر ، ليس سوى عملية استرضاء القوى العليا التى
تتحكم فى مصير الإنسان والظواهر الطبيعية معاً . ولقد حاول الإنسان البدائى
فى مرحلة حضارية أرقى من المرحلة السحرية ، أن يحدد لنفسه تلك المفاهيم
الكلية مثل القوة والحياة والروح والاختصاص ، ولكنه عندما حاول ذلك ،
خلط فى التمييز بين الخصائص الانسانية وخصائص الطبيعة ، كما أنه شعر
بعبزه وعجز أدواته السحرية عن تفسير تلك الظواهر . ومن ثم فقد افترض
المقل البدائى وجود آلهة أو سحرة علويين يعيشون فى عالم غير مرئى ، ومن
الممكن التوصل إليهم والتضرع لهم ، ليسدوا النقص فى قدرات القوة السحرية .
وأما المرحلة الحضارية الثالثة وهى مرحلة العلم ، فهى تلك المرحلة التى
يعيشها الأوروبي اليوم بعد أن تجاوز مرحلتى السحر والدين . وفريزر فى هذا
لا يخفى تعصبه للجنس الأوروبى الذى يرى أنه قد فاق بتطوره العلمى سائر
الأجناس الأخرى .

وإذا نحن أمعنا النظر فى تحديد فريزر لهذه المفاهيم ، فإننا نجد أن
مذهبه التطورى قد فرض عليه هذا التقسيم العسفى بين السحر والدين والعلم ، كما

سنشير إلى ذلك بالتفصيل عندما نتعرض للنقد الذي وجهه فريزر لإزاء هذا التقسيم . على أننا أشرنا آنفا إلى أن فريزر لم يكن رجلا نظريات ، ولم يكن يعد النظرية ، على حد تعبيره ، سوى مشجب يعلق عليه كل الحقائق التي يجمعها (٦) . ولهذا فإن فريزر يصح رجلا عمليا بمجرد أن يفرغ من مناقشاته النظرية ، ويدخل في مجال دراسة الشعوب . عند ذاك تتداخل عنده الظواهر المختلفة للحضارة الانسانية والاهتمامات البشرية ، كما أنه يصبح كاتباً ممتعا ومشوقا . يستطيع بمقدرته على العرض والربط بين الظواهر المختلفة ، أن يتجول مع القارىء عبر صحراء استراليا وبين أحراش الامازون وفي برارى آسيا ، ووسط طبيعة افريقيا المتنوعة ، كما يجمع له يعايش الشعوب المختلفة في أمكارها ومعتقداتها وعاداتها ، وذلك عندما يلقي الضوء على الشواهد الملائكة بنظرة ثاقبة في الدوافع الانسانية . بل إن فريزر كثيرا ما كان يقترب من منهج التحليل النفسى للدوافع الشعورية واللاشعورية للسلوك البشرى ، وذلك على رغم مقتنه اعلم النفس التحليلى . مقتنا جده يعرف عن قراءة كل ما كتبه فرويد بهذا الصدد . ويعد فريزر في مقدراته على تفسير الدوافع الانسانية من خلال الافعال والسمات ، وفي تأكيدده أن الفعل أكثر ضمانا للبحث من الافعال — يعد من أصحاب المدرسة السلوكية بلانكى الاجتماعى لهذه الكلمة . ذلك أنه ينزع على الدوام إلى توثيق التفسيرات النفسية بأشكال من السلوك الانسانى ، وأنه كان ينظر إلى الحقائق الانثروبولوجية بوصفها جزءا مكتملا للحياة الانسانية بصفة عامة ، وذلك في إطار الحضارة ، بل في إطار الطبيعة التى يعيش فيها الانسان .

وعلى الرغم من الجهد العلمى المخلص الذى بذله فريزر فى دراساته التى ستظل تعيش بوصفها أعمالا رائدة ، مهما جد عليها من أبحاث فى مجال الدراسات

الانثروبولوجية الاجتماعية ، وعلى الرغم من أنه فتح للباحثين من بعده آفاقاً جديدة واسعة في الأبحاث الانسانية بصفة عامة ، إلا أن فريزر لم يسلم من النقد والتجريح من قبل الباحثين في ميدانه ، فمنهم من ظلمه حقه ، وأنكر ما في أبحاثه من أصالة وما لها من أثر بعيد في الدراسات الانثروبولوجية الحديثة ، ومنهم من أسرف على القيقض من ذلك في تمجيده ، بحيث جعله البطل الذي مهد عن طريق نظرياته الاصلية ، طريق القيم العلمية الصائبة لمن بعده ، في الوقت الذي جعل هذا البعض مالمينوفسكى نبيا مزيفا قاد الدراسات الانثروبولوجية إلى متاهات لا حدود لها (٧) . وهناك نوع ثالث وعلى رأسهم مالمينوفسكى الذي نقده نقد العالم الموضوعى الحصيف ، فذكر فضله على الدارسين من بعده ، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك ، في الوقت الذي تعرض لنقد نظرياته ، بخاصة نظريته السابق ذكرها في السحر والدين والعلم . ويهمننا أن نسوق للقارىء هذا النقد حيث أنه يلقي مزيداً من الضوء على نظرية فريزر هذه التى تعد محور كثير من أعماله إن لم تعد محورها جميعاً .

لقد كان مالمينوفسكى رائد المدرسة الوظيفية كما كان فريزر رائد المدرسة التطورية . وهذا الاختلاف الجوهرى في اتجاه كل منهما في مجال البحث ، دفع كثيراً من الباحثين لأن يقرنوا بين العالمين ، هذا فضلاً عن أن هذا الاختلاف يشير بآدى بدء إلى تباين وجهتى نظرهما في تناول المشكلات الاجتماعية المتعددة . وفيما يختص بنظرية السحر والدين والعلم ، فقد عاب مالمينوفسكى على فريزر أنه لم يفرق بين هذه الأمور من حيث الدور النفسى والاجتماعى الذى لعبه كل منها في الحياة الاجتماعية ، بل إنه فرق بينها من حيث أنها تعد مراحل متعاقبة للسلوك البشرى وتفكيره . ولو أن فريزر فرق بين هذه الأمور الحيوية في حياة الانسان لأدرك أنها تعيش معاً بنسب متفاوتة في كل زمان ومكان ، وأن كلا

منها لعب دورا أساسيا في حياة الإنسان البدائي بحيث أنها جميعا شكلت حياته على نحو ما . فالإنسان في كل الظروف يمتلك معرفة من نوع ما تركز على أساس تجريبي وهو يستخدمها استخداما منطقيا . فأبسط وسائله التكنولوجية وطريقة إشعاله النار وتكييفه لوسائل معيشته تتطلب منه معرفة من نوع ما عن المادة وطريقة تشكيلها واستعمالها . أى أن المعرفة ، بل المعرفة العلمية بحق هي رائد الإنسان على الدوام في علاقته بالمحيط الذى يعيش فيه . ولا يمكن أن توجد حضارة من الحضارات أيا كان مستواها ، بدون هذه المعرفة . ويترتب على هذا أن الشخص الذى لديه الخبرة العلمية والمقدرة على السيطرة على الوسائل الفنية ، تكون له مكانة بارزة في قومه .

والسحر بمعنى استخدام التعاويذ والطقوس في سبيل الوصول إلى نتيجة ذات تأثير فعال في حياة الناس ، يعد عاملا مساعدا للعلم والخبرة التجريبية . فعندما نخون المعرفة العلمية الإنسان البدائي ، فإنه يتعامل مع الطقوس والمرض على سبيل المثال تعامل سحريا . فالدافع النفسى وراء ممارسة السحر إذن هو مقاومة المصير العثر وجلب المصير الخير . وكما أن المعرفة الشعبية لأحوال الجو والظواهر الطبيعية بصفة عامة تعد من مستلزمات الزعيم ، فإن خبرته في عالم السحر تعد لازمة أخرى له . وهو يصبح زعيما في هذه الحالة لا لأنه قادر على استخدام الوسائل السحرية فحسب ، بل لأنه يقدم للجماعة ضمانا للخير ووسائل لتجنب الشر ، وهكذا يرى مالينوفسكى أننا إذا شئنا أن نعدل مفهوم السحر عما اصطلح عليه فريزر ، فإننا نقول : إن الدافع النفسى للسحر ليس هو ترابط الأفكار التى ينجم عنها أن الشبيه يفتج الشبيه ، وأن العلاقة التى كانت تقوم بين الأشياء تستمر بينها على بعد الشقة بين بعضها البعض ، وإنما يتلخص هذا الدافع في سعى الإنسان وراء نتائج طيبة تعود بالخير على الجميع (٨) .

وعلى هذا النحو يختلف مالمينوفسكى عن فريزر فى مفهوم الدين . فليس الدين مجرد استرضاء الإنسان للقوى الإلهية ، ولكنه احتجاج نفسى يرتبط بالقضايا الأساسية لوجود الإنسان . فإذا كان السحر يختص بمشكلات تفصيلية نوعية محددة وحسية ، فإن الدين يختص بمشكلات كبرى مثل الموت والخلود . فهو يبنيه الدوجماتية نظام للاعتقاد الذى يحدد وضع الإنسان بالنسبة للوجود ، والإنسان يحل مشكلاته الأبدية عن طريق الإيمان بالخلود وعن طريق مصالحته للآلهة . ومن هنا يختلف العلم والسحر والدين عن بعضهما البعض من حيث التفكير الذهن والتنظيم الاجتماعى والوظيفة . فالعلم يختص بالمعرفة والخبرة الفنية ، والسحر حشد من الطقوس والأفعال والتعاويذ التى تجلب المصير الخير للجماعة ، وأما الدين فيختص بالصلاة والشعائر وتقديم التضحيات التى تربط الإنسان بالقوى الإلهية وتعينه على استكناه مصيره .

وهكذا نرى أن كلا من مالمينوفسكى والوظيفية وفريزر التطورى يملان الضدين من حيث أن الأول يهتم بصلة هذه الجوانب الروحية والفكرية بعضها ببعض ، فى حين أن الثانى يهتم بذماتها بعيدا عن بعضها البعض . كما أن مالمينوفسكى لم ير ، كما رأى فريزر ، أن الاهتمام بالسحر يمثل نقضا فى عقلية الإنسان البدائى حيث أنه يعيش فى مرحلة حضارية محددة وحيث أن كلا من السحر والدين والعلم يؤدي وظيفة بدرجات متفاوتة مع الإنسان فى جميع مستوياته الحضارية .

وهناك فرق آخر جوهري بين الباحثين ، وهو أن فريزر كان يعد الطقوس بديلة للأسطورة والعكس صحيح ، فإذا ما عثر على أسطورة استطاع أن يحدس عن طريقها بالطقوس البديلة لها . أما مالمينوفسكى فقد كان يرتبط كل الارتباط بالشواهد المادية . حقا إن الأسطورة تعد ميثاقا لسلوك الجماعى : فالعمليات الحضارية التى كرس جهده فى البحث عنها عن طريق العمل الميدانى الذى يتركز على

الفروض النظرية ، تكون موضوعا لقوانين محددة . وهذه القوانين بدورها يهتدى إليها الدارس عن طريق تحليله لوظيفة العناصر الأساسية الحقيقية للحضارة . ولا يمكن أن يهتدى الباحث إلى تلك العناصر الأساسية من مجرد اقتراحه لتطور المراحل الحضارية عن طريق تعقبه للمخلفات الأثرية والاعتقادية . فالباحث في ميدان الأنثروبولوجيا الاجتماعية يتحتم عليه إذن أن يحلل العناصر الحضارية ويربط بين بعضها البعض ربطا وثيقا حتى يتمكن من الاهتداء إلى الدور الذي تلعبه هذه العناصر في حياة الشعوب وفي بنيتها الحضارية . ومن ثم فإن مالمينوفسكى قد رحب ببعض نظريات فرويد في علم النفس التحليلي بوصفها وسيلة لفهم العلاقة الوظيفية بين الفولكلور والتنظيم الاجتماعي ، ومثال ذلك نظرية فرويد في المكبت نتيجة الدوافع الاجتماعية . وقد وجد مالمينوفسكى أن هذه النظرية تيسر للباحث تفسير بعض الرغبات المحددة والعقد اللتين تشير إليهما المادة الفولكلورية ويؤكد هذا التنظيم الاجتماعي . أى أنها تهيء للباحث فرصة اقتفاء أثر النماذج الغريزية والميول العاطفية داخل نسيج البنية الاجتماعية . وفي الوقت نفسه رفض مالمينوفسكى استخدام عقدة أوديب في تفسير البنية الاجتماعية للأسره ، حيث أن الأسرة من وجهة نظره تكوين وظيفي يرتكز أولا وقبل كل شيء على بنية المجتمع و- حضارته (٩) . أما فريزر فلم يكن في الحقيقة يستعين بنظريات الباحثين ودراساتهم إلا في حدود إمدادهم إياه بالمادة الأنثروبولوجية المدونة أو المروية .

وعلى الرغم من الاختلاف البين بين منهج كل من فريزر ومالمينوفسكى في أبحاثهما ، وعلى الرغم من تباين النتائج العامة التي توصل إليها كل منهما ، فإن الجهد الذي بذله فريزر في دراساته مازال وسوف يظل يلعب دورا في الدراسات

الانثروبولوجية الحديثة . ولقد أقر مالمينوفسكى بهذا الفضل أكثر من مرة ، فقال من بين ما قاله : « لم أكد استمر في قراءة آتى في عمل فريزر العظيم ، الفصح الذهبي ، حتى وجدت نفسى منعسا في هذا العمل الرائع وواقعا في أسرهِ . بل إننى فرضت على نفسى منذئذ خدمة الدراسات الانثروبولوجية ، (١٠) . كما قال عنه ك . س ماثور : « حقا إن عظمة فريزر لا تتمثل في نظرياته ، ولكنها تتمثل في غنى مادته وطريقة تحكمه فيها عبر مساحات شاسعة من كوكبنا وعبر عصور طويلة ، كما تتمثل في مقدرته على تصنيف مادته وتفسيرها ، (١١) .

ويهمنا الآن أن ننبين من خلال عرضنا لكتاب « الفولكلور في العهد القديم » (١٢) ودراسة مادته ، كيف حقق فريزر من ناحية منهجه التطورى ، حيث أنه يصرح في مقدمته بأن هذا هو هدفه من بحثه فيقول : « وقد حاولت في هذا الكتاب أن أسير على هدى الدراسات الفولكلورية . متعبا بعض معتقدات الإسرائيليين القدماء وأنماط سلوكهم الفكرية والعملية في المراحل الأكثر قدما ، ولحاجة ، تلك التى تشبه ما نجده لدى القبائل البدائية التى تعيش حتى اليوم من معتقدات وعادات . وإذا كنت قد حققت أى قدر من النجاح في هذه المحاولة ، فإنه سيكون من الممكن النظر في تاريخ بنى إسرائيل في ضوء أكثر صدقا ، وإن يكن أقل رومانسية ، بوصفهم شعبا لا يميزه الوحي الإلهى عن غيره من الشعوب . الأخرى ذلك التمييز العجيب ، بل شعبا تطور كبقية الشعوب من مرحلة بدائية . يسودها الجهل والهمجية ، وذلك عن طريق عملية انتخاب طبيعى بطيئة . »

(10,11] Current Anthropology, 1966, P.567

(١٢) صدر الكتاب فى ثلاثة مجلدات كبيرة عام ١٩١٩ . وفى عام ١٩٢٢ أصدر المؤلف طبعة مختصرة له تكاد تحتوى على كل أبواب وفصول النسخة الأصلية المطولة . وليس هــذـه الكتاب سوى عمل واحد من أعمال فريزر العديدة التى ربما استغرق مجرد ذكرها بضع صفحات من هذا البحث .

ومن ناحية أخرى فإنا نود ان ندرس نظرية فريزر في السحر والدين كما
تتمثل في هذه الدراسة .

الفولكلور في الفن القديم : —

ينقسم الكتاب بأجزائه الثلاثة إلى أربعة أبواب كبيرة يندرج تحت كل
منها عدة فصول ، وهذه الأبواب هي على التوالي : عصور الحياة الأولى ، عصر
الآباء والشيوع ، عصر الملوك والقضاة ، القانون . ويتفق هذا التقسيم مع تطور
تاريخ بني إسرائيل الذي يبدأ ، شأنهم شأن أي شعب آخر ، بآدم عليه السلام .
أي ان المؤلف يبدأ بأول قصة في العهد القديم وهي قصة الخلق .

أولا عصور الحياة الأولى : —

١ — قصة الخلق :

(ملخص هذه القصة ان الرب ، وفقا لرواية الاصحاح الاول في سفر التكوين .
شرع في خلق كل الكائنات وفي نهاية الامر خلق الرجل والمرأة من الطين ،
أوائه وفقا لرواية الاصحاح الثاني من هذا السفر نفسه خلق الرجل ومن بعده
سائر الكائنات وفي النهاية خلق المرأة من ضلع الرجل . ثم أسكن الرب آدم
وحواء في جناته وكفل لهما فيها الحياة الرغدة ، وسمح لهما ان يأكلا الثمار
فيما عدا ثمار شجرة لمعرفة ، ثم جاءت الحية إلى حواء وأسرت إليها بأن الرب
لأنما حرم عليهما أن يأكلا من ثمار هذه الشجرة حتى لا يكونا عارفين بالخير
والشر . وكان هذا الاغراء كقبلا بأن يجعل يد حواء تمتد إلى ثمار الشجرة
لتأكل منها وتقدم منها لزوجها كذلك . ولم يكن الرب قد علم بما ارتكبه الأبوان
الأولان من حماقة . وذات يوم عندما كان الرب يتمشى في جناته وجد آدم
وحواء مختبئين خجلا بعد ان انكشفت لهما عورتهم إثر أكلهما من الشجرة .

فنادى عليهما وأمرع في طردهما من الجنة ، وذلك خوفا من أن يتهورا مرة أخرى وياكلا من شجرة الحياة فيصبحا خالدين مثله .

وقد استلقت نظر فريزر في هذه القصة مشكلات ثلاثة فتحت له باب المقارنة على مصراعيه بين هذه القصة وقصص الخلق التي رويت أو تزال تروى بين الشعوب البدائية . وهذه المشكلات هي أولا : خلق الإنسان الأول من الطين . ثانيا : الدور الذي لعبته الحية في صراع حواء ثالثا : حرمان الإنسان من الخلود . أما عن العنصر الأول فتكاد تتفق حكايات جميع شعوب العالم على أن الإنسان الأول قد شكل من طين : فمن ذلك ما حكى عن سكان استراليا السود الذين يسكنون ضواحي ملبورن أن ، بتدرج ، الخالق قطع ثلاث شرائح من لحاء الشجر بسكينة الكبيرة ثم وضع بعض الطين على إحدى هذه الشرائح وأخذ يسويه بسكينة حتى صار قوامه معتدلا ، ثم وضع كمية أخرى من الطين على شريحة أخرى وشكلها على هيئة إنسان فصنع الأقدام أول الأمر ثم الأرجل فالجذع فالأذرع فالرأس . وهكذا صور انسانا من الطين على كلتا الشريحتين من لحاء الشجر وعندما شعر بالارتياح لعمله هذا أخذ يرفس حولهما مبتهجا . وبعد ذلك أحضر خيوطا لحائية من شجر الكافور وصنع منها شعرا لصقه في رأسى رجليه المصنوعين من الطين . ثم نظر إليهما مرة أخرى تعبيرا عن سعادته وبعد ذلك استلقى فوقهما ونفخ أنفاسه بقوة في فم كل منهما وفي أنفه وسرته . وفي الحال تحركا وتكلما ونهضا مكتملي النمو ، (١٣) .

وأما عن افحام الحية نفسها في حياة أول رجل وامرأة خلفهما الرب ، فهو يرجع من وجهة نظر فريزر إلى اعتقاد الإنسان البدائي في أن الحية كانت سببا

في حرمان الانسان الخلود بعد أن سلبت منه هـذه المنحة الجليلة . وقد اعتقد الانسان البدائي في هذا الاعتقاد لأنه رأى أن الحية تغير جلدها في مواسم معينة ومن ثم فقد تصور أنها بذلك تجدد شبابها ولا تموت على الإطلاق . على أن الحية ليست هي الحيوان الماكر الوحيد الذي ربط بينه الانسان البدائي وبين حرمانه الخلود ، فقد روت حكايات عديدة كيف أن القمر أرسل الأرب أو السكاب أو السلحفاة لتبلغ الانسان أنه عندما يموت فسوف يحيا مرة أخرى تماما كما يحدث للقمر الذي يصبح محاقا ثم ما يلبث أن يولد هـلالا مرة أخرى . ولكن هذه الحيوانات كانت دائما تغير من فحوى الرسالة وتبأفها خطأ للانسان . وبهذا كتب على الانسان الموت بسبب تبليغ هـذه الحيوانات الرسالة الخاطئة . إما عمدا أو غباء .

على أن حكاية التوراة لم تحك أن الانسان كان قد منح منحة الخلود ثم فقدها بسبب خداع الحية له . ولكن لما كان ذكر شجرة الخلود يعد غريبا عن الموضوع بخاصة إذا وضعناها جنبا إلى جنب مع شجرة المعرفة ، فقد افترض المؤلف أن حكاية التوراة تعد رواية محرفة لرواية أخرى أصلية حكمت عن شجرتين في الجنة حرمتا على الانسان وهما شجرة الفناء وشجرة الحياة . وقد افترض المؤلف كذلك أن الرب الذي كان رحيمًا كل الرحمة بالانسان فأسكنه جناته وأنعم عليه من كل خير ، أمر الانسان ألا يأكل من شجرة الفناء وأن يأكل من شجرة الحياة ثم جاءت الحية الماكرة التي شاءت أن تحرم الانسان من الخلود ، وأضأت الانسان حتى أكل من شجرة الفناء وبذلك حرم الخلود وأصبح من الفانين .

فاذا صححت الرواية على هذا النحو ، ولا بد لها من ذلك حتى يكون هناك تناسق بين مغزى الشجرتين المعنيتين من ناحية ، وحتى لا تنسب إلى الرب صفة .

الأنانية التي نسبتها إليه التوراة عندما صورته حريصا على الاستئثار بالمعرفة والخلود لنفسه (١٤) — فإن الحكاية تكون شبيهة كل الشبه بحكايات البدائيين التي روت عن خلق الانسان من الطين وعن اكتسابه الخلود ثم حرمانه هذه المنحة نتيجة خداع حيوان من الحيوانات الماكرة له .

٢ - علامة قاييل: وبعد أن هبط آدم وحواء إلى الأرض أنجبا قاييل وهابيل . وكان هابيل راعيا للغنم وكان قايين عاملا في الأرض . وحدث من بعد أيام أن قايين قدم من أثمار الأرض قربانا للرب ، وقدم قاييل أيضا من أبكار غنمه ومن سمائها . فنظر الرب إلى هابيل وقربانه ، ولكن إلى قايين وقربانه لم ينظر . فاغتاظ قايين جدا وسقط وجهه . فقال الرب لقايين : لماذا اغتظت ولماذا سقط وجهك . إن أحسنت أفلا رفع وإن لم تحسن فعند الباب خطية رابضة وإليك اشتياقها وأنت تسود عليها . وكلم قايين هابيل أخاه وحدث إذ كانا في الحقل أن قايين قام على هابيل أخيه وقتله . فقال الرب لقايين : أين هابيل أخوك . فقال لا أعلم ، أحارس لاخى . فقال ماذا فعلت صوت دم أخيك صارخ إلى من الأرض ، فالآن ملعون أنت من الأرض التي فتحت فاهها لتقبل دم أخيك من يدك . متى عملت الأرض لا تعود تعطيك قوتها تائها وهاربا تكون في الأرض . فقال قايين للرب : ذنبي أعظم من أن يحتمل ، أنك قد طردتني اليوم من وجه الأرض ومن وجهك أختني وأكون تائها وهاربا من الأرض ، فيكون كل من وجدني يقتلني . فقال له الرب لذلك كل من قتل قايين فسيبعة أضعاف ينتقم منه . وجعل الرب لقايين علامة لكي لا يقتله كل من وجده . (١٥)

(١٤) « وقال الرب الإله هوذا الانسان قد صار كواحد منا عارفا بالخير والشر والآن لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضا ويأكل ويعيا إلى الأبد . فأخرجه الرب من جنة عدن يعمل الأرض التي أخذ منها . فطرد الانسان وأقام شرق جنة عدن للسكرويم ولبيب سيف . متقلب لحراسة طريق شجرة الحياة . » سفر التكوين ٣ : ٢٢ إلى ٢٤

وعندما قرأ فريزر هذه القصة قراءة العالم الفاحص ، لاحظ مايلي : أولا :
أنه على الرغم ، من أن قابيل قتل أخاه هابيل ، فإن الرب حكم بأن من يقتل قابيل
ينتقم منه سبعة أضعاف . ثانيا : أنه يبدو أن الأرض كانت تعج بالناس بحيث
أن قابيل كان يخشى من يتعقبه ويأخذ منه بالثار ، والواقع أن الأرض ، وفقا
لروايات الدينية ، لم يكن يعمرها آنذاك سوى آدم وأبنائه . ثالثا : استلقت نظر
المؤلف بصفة خاصة قول الرب : صوت دم أخيك صارخ إلى من الأرض .
فالآن ملعون أنت من الأرض التي فتحت فاهما لتقبل دم أخيك من يدك . متى عملت
الأرض لا تعود تعطيك قوتها . ، ومن ثم فقد تساءل المؤلف عن علاقة الأرض
بفعل الآثم ، بحيث أنه لو عاد وأفلحها ، فإنها لن تقدم له ثمارها اليانعة . رابعا :
إن الرب جعل لقابيل علامة ما لكي لا يقتله كل من وجده . وأمام هذه المشكلات
التي أثارها الحكاية وقف المؤلف يحل رموزها بأسلوبه المتدفق واستقصائه البالغ
في فض التراث الشعبي البدائي . وقد بدأ تساؤله عن كنه هذه العلامة التي علم
بها الرب قايين وسبب تعليمه إياه بها ، لأنه رأى أن فهم مغزى هذه العلامة يعد
حقتاحاً لفهم سائر النقاط التي أثارها .

لقد كانت الشعوب البدائية وشعوب الحضارات تنفي القاتل وتحرم عليه أن يطلأ
أرض بلده إلا بعد القيام بإجراءات طقوس وشعائر محددة كما هو واضح في قانون
أنبيكا ، وذلك خوفاً من أن تصاب الأرض بالدنس أو على الأقل تصاب بالجذب .
ويؤيد هذا قصة الخاميون ، الإغريقية . فقد ظل الخاميون ، القاتل لأمه ،
شريداً هائماً على وجهه . وكان كلما وطئت قدمه أرضاً لفظته هذه الأرض . حتى
لجأ في نهاية الأمر إلى نبوءة دلفي يلتمس عندها العون . وأخبرته النبوءة أن الأرض
الوحيدة التي ان تشقى بمأساته ، هي الأرض التي لم يكن البحر قد انحسر عنها بعد
وقت ارتكابه جريمته . فاستمر الخاميون في تجواله حتى عثر على هذه الأرض .

ولكنه ما كاد يطأها بقدمه حتى لفظته هذه الأرض كذلك . وهكذا ظل الخاميون
هائما على وجه طوال حياته . وهنا يتسلسل الكاتب عما إذا كانت العلامة التي علم
بها قاييل إشارة إلى لئمة حتى يتجنه السخرى فمن أن يصابوا بعدوى هذا الجرم ؟
ولكن إذا كان الأمر كذلك ، كما تشير إلى ذلك معتقدات بعض الشعوب القديمة ،
فإن هذا يتناقض مع السبب الذي من أجله تلم الرب قاييل ؛ إذ من الواضح من
الفصّة التوراتية أن الرب علمه بعلامة لكي لا يقتله كل من وجده . فإذا كان الأمر
كذلك ، فلا بد من البحث عن معنى آخر لهذه العلامة . وهنا يتجول بنا المؤلف
مرة أخرى مع الشعوب البدائية لعلمنا نهتدى إلى تفسير آخر لهذه العادة . ولا بد
أن يكون التفسير في هذه الحالة في صالح القاتل ، حيث أن الرب نفسه قد أصدر
حكما في صالح قاييل القاتل . وقد انتهى فريزر من خلال المقارنات ، إلى أن هذه
العلامة لا بد أنه كان يقصد بها إبداء قاييل في مظهر متنكر لشبح قبيله حتى لا يتعرض
لهذا الشبح بالإيذاء . ومن ثم فإن الكاتب يقول في خاتمة بحثه : « ويمكننا أن نفترض
على نحو هذا (أى على نحو ما تفعل بعض القبائل البدائية) أن قاييل قد هدأ روعه
بعد أن علمه الرب بعلامة معتقدا بذلك أن شبح أخيه الذي قتله لن يتعرف عليه
ويضايقه . على أنه ليست لدينا وسيلة لأن نعرف بها على وجه التحديد شكل العلامة التي
علم بها أول قاتل على وجه الأرض . ومن ثم لا يمكننا سوى أن نطرح فرضا عفويا
حول هذا الموضوع . فإذا كان من حقنا أن نحكم على هذه العلامة مستعنيين بعادات
البدائيين المشابهة لذلك في الوقت الحاضر ، فإن الرب يكون بذلك قد علم قاييل بعلامة
حمراء أو بيضاء أو سوداء ، وربما مزج بين هذه الألوان ليكون منها لونا مناسباً
فعلم به ، وربما لون جسمه كله بلون أحمر كما يفعل « الفييجيانيون » ، على سبيل المثال
وربما لونه بلون أبيض كما يفعل « النجونيون » ، أو بلون أسود كما يفعل « الأرونتانيون » ،
وربما لون نصف جسمه باللون الأحمر ونصفه الآخر باللون الأبيض كما يفعل

د المساي ، والتانديون ، (١٦)

ولم يشأ فريزر أن ينتهى من هذا الفصل قبل أن يبدى سخرية مما تضمنته التوراة من سخافات فقال : « إن تفسير علامة قابيل على هذا النحو من شأنه أن يخلص القصة التوراتية من السخف الواضح فيها ، فإن تفسير العلامة بأن الرب قد علم قابيل بها لكي يحول بينه وبين أن يقتل على يد أى إنسان آخر فيه إغفال للحقيقة أنه لم يكن هناك على وجه الأرض من يقتله ، حيث أن الأرض لم يكن يعمرها آنذاك سوى القاتل وولديه . أما إذا تبيننا التفسير الذى مؤداه أن العدو الذى كان يخشاه القاتل هو شبح القتيل وليس إنسانا حيا ، فإننا نتجنب بذلك التهاون الوقح المائل فى اتهام الرب بزاة فى ذاكرته ، الأمر الذى لا يتلاءم كلية مع صفات الرب الذى لم بكل شئ » (١٧) ثم يقول مزهوا بمنهجه المقسارن : « ومن ثم يؤكده المنهج المقارن مرة أخرى أنه دفاع قوى فى حق الرب » ، (١٨)

٣ - الطوفان الكبير وقد روت شعوب العالم على وجه التقريب قصصا عن الطوفان الكبير الذى أغرق الأرض ومن عليها فيما عدا رجلا واحدا . وربما كانت أقدم قصة من هذا النوع ، تلك القصة البابلية التى وردت ضمن ألواح ملحمة جاجامش الشهيرة . ومن المحتمل كل الاحتمال أن هذه القصة كانت مستقلة بادية الأمر ، ثم أدمجت ضمن حوادث الملحمة وتعد هذه القصة وغيرها من القصص التى روت عن حوادث الفيضانات ، صدى لحوادث طبيعية غمرت فيها الأنهار الأرض أو حدث صدع فى صخور كانت تعد بمثابة خزان طبيعى ، فتدفقت المياه إثر ذلك

(١٦) الفل - كنور فى العهد القديم ص ٤٥

(١٧) نفس المرجع ص ٤٥

(١٨) « » ص ٤٥

كما حدث عندما تدفقت مياه البحر الأسود في البحر الأبيض محطمة السدود الصخرية التي كانت تفصلهما تماما عن بعضهما البعض ، كما يؤكد ذلك علماء الجيولوجيا . وبناء على ذلك فربما انتقلت قصة طوفان نوح التي وردت في الكتب السماوية والتي ربما حدثت في بلاد بابل ، حيث أن الحوادث الطبيعية من هذا النوع كانت مألوفة في هذه المنطقة ، إلى بلاد أخرى فكت عنها ثم أطلقت على البطل الذي خاض هذا الطوفان اسما محليا . عل أن هذا لا ينفي أن هناك قصصا أخرى نشأت مستقلة في أنحاء أخرى من بلاد العالم وأن هذه القصص قد تأثرت بقصة الطوفان التي رواها المبشرون بشكل أو بآخر ، ذلك أن هذه القصص تكاد تتفق جميعا مع القصة الدينية في عناصرها الأساسية وهي حدوث طوفان كبير أغرق الأرض ومن عليها فيما عدا رجل واحد أو رجل وزوجته . ثانيا : نجاة هذا الشخص في فلك أو على رمث بعد أن جمع معه صنوفا شتى من الطيور والحيوانات ومن الحبوب حتى يتمكن من تعمير الأرض بعد أن ينتهى الطوفان . ثالثا : محاولة هذا الشخص استكشاف أحوال الأرض بعد انتهاء الطوفان عن طريق إطلاق طير حمل إليه قطعة من طين الأرض اليابسة أو فرعا من فروع الشجر .

وعلى الرغم من أن فصل الطوفان الكبير قد استغرق حيزا كبيرا من كتاب فريزر ، إذ أنه يقع فيما بين ص ١٠٤ و ص ٣٦٠ من الجزء الأول من الكتاب الأصلي ، إلا أن هذا الفصل لا يدخل ، ومن وجهة نظرنا ، ضمن أبحاث الكتاب الأساسية التي تركز حول دراسة أشكال العبادات وطقوس السحر دراسة مقارنة بين العبريين القدماء والشعوب البدائية . حقا إن فريزر ملتزم في هذا الفصل كذلك بمنهجه المقارن ، إلا أنه يقارن فيه بين قصص مختلفة رويت فيما يبدو لزاء حوادث طبيعية معينة .

٤ - برج بابل : من بين المسائل الشائكة التي تتصل بالبحث في أصل

الجنس البشرى ، مسألة اللغة أو بالآخرى اللغات المختلفة التى تحدثت بها أجناس البشر منذ الأزل . فكيف تعددت هذه اللغات واختلفت كل الاختلاف بعد أن كان الجنس البشرى كلا واحدا يعيش فى بقعة واحدة من الأرض ؟ هذه المسألة جذبت بطبيعة الحال انظار العبريين القدماء وفسروها على النحو التالى :

كان الجنس البشرى بأسره يتحدث لغة واحدة فى بداية الحياة . ثم انتقل هؤلاء الناس بوصفهم بدوا ، على هيئة قافلة واحدة كبيرة من جهة الشرق حتى وصلوا الى سهول شنعار الفسيحة : أو الى أرض بابل ، وهناك حطوا رحالهم وابتنوا مساكنهم من الطوب بعد أن ألصقوا بعضه بالبعض الآخر بملاط من الطين . على أنهم لم يكتفوا ببناء مدينة ، وإنما رأوا أن يشيدوا رجا عاليا يصل الى عنان السماء من نفس المواد التى بنوا بها مساكنهم . والسبب الذى دفعهم لبناء هذا البرج هو أن يكون البرج علامة لهم من ناحية ، وحتى لا يتفرق الناس على وجه الأرض من ناحية أخرى ، ذلك أنه إذا تجول أحدهم خارج المدينة وضل طريقه فى السهول المترامية ، فإنه ينظر الى الورا غريبا ، فيرى من بعيد هذا البرج وهو يقف مظللا وقد انعكست عليه أضواء سماء المساء البراقة . أو أنه ينظر شرقا فيبصر قمة البرج وقد انعكست عليه بقايا أشعة شمس الغروب . وعند ذاك يسلك طريقه مسترشدا بهذا المعلم حتى يصل الى بيته . وقد كانت هذه الخطة سليمة لولا أنهم لم يكونوا قد وضعوا فى حسابهم قوة الرب وغضبه عليهم فبينما كانوا يشيدون البرج بقواهم وسواعدهم القوية ، هبط الرب من السماء ليبصر المدينة والبرج الذى كان الناس يعلنون به فى سرعة فائقة . ففساه هذا المنظر وقال لهم : « ها هم أولاء شعب واحد له لسان واحد ، وهذا ما شرعوا فى عمله ، وإن يمنعهم شئ من تحقيق غرضهم » (١٩) ويبدو أن الرب

كان يخشى أنه عندما يكتمل بناء البرج ويصل إلى عنان السماء يتسلقه الناس ، ويقضون مضجعه وهو الأمر الذي لم يفكر فيه الناس . ولذلك فقد عزم الرب على أن يقضى على هذه الخطة في مهدها ، وقال لنفسه أو لجمعه السماوى : لنهبط إلى الأرض ونبلبل لغتهم حتى لا يفهم بعضهم بعضاً (٢٠) وعند ذاك هبط الرب . ولبلبل لغتهم وفرقهم على وجه الأرض . ومن ثم فقد كف الناس عن بناء المدينة . والبرج . وقد أطلق على هذا المكان اسم بابل ومعناه البلبلة لأن الرب قد بلبل فيه لغات الناس جميعاً . وقد روت القبائل الأفريقية وقبائل المكسيك وبورما ، بل والاغريق القدماء حكايات شبيهة بتلك الحكاية ، وكان الغرض من بناء البرج إما قتل الإله الذى كان يسكن معهم فى الأرض ذات يوم ثم غضب من الناس وصعد إلى ملكوته السماوى ، أو رؤية القمر على حقيقته . وقد كانت النتيجة واحدة فى كل هذه الحكايات وهى سقوط البرج وقتل الناس الذين حاولوا تسلقه وبلبلة ألسنة الناس جميعاً وتفرقهم فى بقاع الأرض .

ثانياً : عصر النيوخ والآباء : ١ - عهد إبراهيم

يبدأ هذا العصر باب الأنبياء إبراهيم عليه السلام . وتحكى التوراة إن إبراهيم خرج من أرض بابل إلى أرض كنعان . وهناك ظهر الرب وقال له : أنا الرب الذى أخرجك من أور السكندانيين ليعطيك هذه الأرض لترثها . فقال أيها السيد الرب بماذا أعلم إنى أرضها . فقال له خذ عجلة ثلاثية رعنزة ثلاثية وكبشا ثلاثياً وبيامة وحمامة ، فأخذ هذه كلها وشقها من الوسط ، وجعل شق كل واحد مقابل صاحبه وأما الطير فلم يشقه فنزلات الجوارح على الجثث وكان إبرام يزجرها . ولما صارت الشمس إلى المغرب وقع على إبرام سبات وإذا رعبه مظلمة عظيمة واقعة عليه . فقال لإبرام أعلم يقيناً أن نسلك سيكون غريباً فى أرض

ليست لهم ويستعبدون لهم فيذلونهم أربعمئة سنة . ثم الأمة التي يستعبدون
لها انا أدينها . وبعد ذلك يخرجون بأمالك جزيلة . . . ثم غابت الشمس
فصارت العتمة وإذا تنور دخان ومصباح نار يجوز بين تلك القطع . في ذلك
اليوم قطع الرب مع أبرام ميثاقا ، (٢١) .

فهذه القصة تحكى عن ميثاق عقد بين ابراهيم والرب ومن ثم فقد سمي فريزر
هـذا الفصل « عهد ابراهيم » . ومن الواضح أن العهد قد تم بين ابراهيم والرب
بعد أن أدى ابراهيم طقوسا معينة بناء على أمر الرب ، وهى القيام بذبح تلك الطيور
التي ذكرها الرب وشرها ثم وضع شطرى كل حيوان فى مقابل بعضهما بعضا .
وعندما مر الرب بين هذه القطع كان هذا تأكيذا للعهد الذى قطعه الرب مع ابراهيم
على أن تكون الارض التي رحل إليها له وانسله من بعده .

ومن الطبيعى أن تستلقت هذه الشعيرة التي أدها ابراهيم فى سبيل إتمام هذا
العهد بيده وبين الرب ، نظر العلامة فريزر الذى قضى عمره فى دراسة شعائر البدائيين
وطقوسهم ، فراح يقارنها بشعائر البدائيين لاستخلاص مزاها وهدفها . وقد انتهى
فريزر ، بعد استقصاء بالغ لتلك الشعيرة ، إلى أنها تفسر من خلال نظريتين :
النظرية الأولى هى نظرية الجزاء والنظرية الثانية هى نظرية التطهير أو الوفاء . أما
النظرية الأولى فتدعمها تلك العادة التي كانت تتبع فى جزيرة نياس عند عقد عهد
بين طرفين أو عندما كان يقسم الطرفان على أمر ما . وفى هذه الحالة يحز الطرفان
رقبة - فريزر رضيع بينما يدعو كل طرف على نفسه بأن يصاب بمثل هذه القتلة إذا
ما نقض العهد أو حنث باليمين . وأما النظرية الثانية فيؤكددها ما يقوم به عرب موآب
عندما ينتابهم القحط أو الوباء . عند ذاك يقف الشيخ وسط الخيمة ويهتف قائلا :

« افتدوا أنفسكم أيها الناس ، افتدوا أنفسكم ، عندئذ تأخذ كل أسرة شاة وتضحى بها ثم تشطرها شطرين تعلقهما أسفل الخيمة أو على عامودين أمام الخيمة . ثم يمر أعضاء الأسرة جميعا بين شطري الضحية اعتقادا منهم أن شطري الضحية لها القدرة السحرية على طرد شبح الوباء أو الكارثة . ومعنى هذا أن الناس ينظرون إلى الكارثة أو الوباء بوصفه شخصا شريرا يشهر سيفه ويأتى على كل ما يقابله . فاذا اعترض الضحية طريقه كالأسد الرابض نشب صراع مفرع بينهما ينتهى بقتل هذا الكائن الشرير بينما تظل الضحية المنتظرة مسيطرة . فالتفسير التطهيري أو الرقائى يتلاءم مع هذا المثل ، فى حين ينتفى عنه التفسير الجزائى . إذ ليس من المقول أن يتسبب قتل الشاة فى موت الناس الذين يمرون بين أجزائها . بل إن الناس يعتقدون ، على عكس هذا ، أن الضحية تحميهم من الشر الذى يهدد حياتهم بشكل أو بآخر . وفى ضوء هذين التفسيرين حاول فريزر أن يفسر مغزى الشعيرة العبرية . وقد رأى أنه من الأوفق تفسيرها من خلال النظرية الوقائية عن أن نفسرها من خلال النظرية الجزائية . ولكنه فى الوقت نفسه أخذ يتساءل عن صلة هذه الشعيرة بفكرة التطهير أو الوفاء . وفى هذا يتبنى فريزر وجهة نظر روبرتسون سميت فيما سماه ، بالسري المقدس ، لهذه الشعيرة . ويفترض روبرتسون بناء على هذه النظرية أن الذين يمرون بين أجزاء الضحية أو يقفون فوقها ، يتحدون مع الحيوان ومع بعضهم بعضا فى رابطة الدم . أى أن هذا العهد ليس سوى شكل آخر لعادة تنتشر حتى اليوم على نطاق واسع تعرف بعهد الدم . والمتعاهدون ، وفقا لهذه العادة يمزجون قدرا من دمائهم بعضا ببعض ، وبذلك ينشأ فيما بينهم نوع من القرابة العصبية الوثيقة . على أن فريزر المدقق لم يتبن نظرية روبرتسون سميت بطريقة عمياء ، وإنما رأى أن تفسير الشعيرة العبرية ينبغى أن يجمع بين نظريتي الجزاء والوقاية معا . فشطري

الذبيحة إلى شطرين يرمز إلى مصير الحانث بالهدى ، كما أن مرور المتعاهدين بين شطري الذبيحة يفسر من خلال النظرية الوقائية أو نظرية السر المقدس . فكلتا النظريتين ، من وجهة نظره ، تكمل إحداها الأخرى ، كما أنهما معا تقدمان تفسيراً متكاملًا لهذه الشعيرة .

على أننا نرى أن الشعيرة العبرية لا يمكن أن تفسر إلا من خلال نظرية السر المقدس على نحو ما شرحها روبرتسون سميث فيكون مغزها عندئذ هو عقد أو اصر الرباط المقدس بين إبراهيم والرب إثر هذا الميثاق الذى عقده الرب معه . إذ ليس من المعقول أن تفسر الشعيرة أو بالأحرى يفسر جزء منها بالنظرية الجزائية التى يلقى الرب وثقًا لها جزاء مشابهاً بدصير الضحية إذا ما حنث بالعهد الذى قطعه على إبراهيم .

إرث يعقوب أو نظام وراثة الابن الأصغر :

ويستمر فريزر مع التوراه فى تقب تاريخ بنى إسرائيل . ولكنه ترك اسحق جانباً ليفرغ لعرض حياة يعقوب الحافلة بالمغامرات التى لم تخل من معتقدات وطقوس بدائية ظلت عالقة بها .

وقد بدأ فريزر هذا الفصل بتصوير شخصية يعقوب كما تتمثل فى التوراة . ولا بد أن الكاتب اليهودى قد أبرز من خصال يعقوب ما هو محبب إلى نفسه وإلى قومه . ذلك أن يعقوب فى التوراة يعد مثالا للتاجر السامى اللين الخدق الوافر الحيلة الذى يحرص على الكسب وعلى أن يتم صفقاته لا بالقوة بل بالخدق دون أن يتردد كثيراً فى اختيار الوسائل التى يبر بها منافسيه ويتفوق بها عليهم . (٢٢) ومن ثم فقد خلت شخصية يعقوب فى التوراه من كل من الوفاق الذى اتسم به جده

ابراهيم . والورع التأمل الذى اتصف به أبوه اسحق . وقد عكف فريزر على حادثتين فى حياة يعقوب لم يتردد فيهما فى استخدام كل أساليب المكر والخداع فى سبيل الحصول على مكسب شخصى . ومن حسن الحظ أن هاتين الحادثتين الشائقتين اشتملتا على نماذج من الطقوس والمعتقدات البدائية التى عنى فريزر بأرازها من خلال حكايات التوراة . أما الحادثة الأولى فهى حادثة خداع يعقوب لأخيه الأكبر عيسو الذى يسلب منه حقه فى الإرث وفى بركة أبيه ، وأما الحادثة الثانية فهى حادثة خداعة لخاله لابان بعد أن تزوج من ابنتيه ، وقضى معه زمنا طويلا . وبين الحادثتين هناك حوادث أخرى لم يتركها المؤلف مابرا ، وإنما حاول كذلك أن يستخلص مافيهما من معتقدات وعادات بدائية .

وقد عمد يعقوب إلى الحيلة التالية التى تحكمها التوراة فى سبيل خداع أخيه . لقد جاء إلى أبيه الكفيف اسحق مصطحبا ملبس أخيه عيسو ، بأن ارتدى جلد نعجة ، ومصطحبا صوته ، وأدعى لأبيه أنه عيسو وأنه جاءه ليخلع عليه البركة . فباركه أبوه ، وبذلك سلب حق أخيه فى البركة . أما سائر حق عيسو فى الإرث فقد اشتراه منه مقابل أكلة من الشريد عندما كان عيسو يعانى آلام الجوع . وهنا يتساءل فريزر عما إذا كان سلوك يعقوب على هذا النحو حقا بدافع خداع أخيه وأبيه ، أم أن عادة حق الابن الأصغر فى الإرث كانت ما تزال تتبع فعلا فى هذا الوقت ثم تغيرت فيما بعد إلى عادة حق الابن الأكبر فى الإرث فى زمن كتابة سفر التكوين ، ومن ثم فقد فسر كاتب السفر خلع اسحق البركة على ابنه يعقوب على أنه من قبيل خداع يعقوب لأخيه وأبيه ؟ هذا هو موضوع هذا الفصل . ومن ثم فقد استطرد فريزر فى ذكر تفاصيل عادة حق إرث الابن الأصغر ، فساق الشواهد العديدة عليها . فقد كانت العادة المتبعة فى الأسر القديمة التى كانت تعيش فى ظل النظام الرعوى أو الزراعى المتنقل ، أن يهجر الابن الأكبر أبويه بحثا

عن حياة رعوية أو زراعية مستقلة ، كما كانت إخوته ينملون فعله عندما يكبرون بحيث لا يبقى في بيت الوالدين سوى الابن الأصغر الذى يكلف برعاية والديه وأخواته . ومن الطبيعى بعد ذلك أن يكون لهذا الابن الأصغر حق إرث مسكن والديه وكذلك أدوات البيت والأرض إلى غير ذلك . ومما ساعد على ممارسة هذه العادة كثرة الأراضى وقلة السكان . فلما استقرت الأمور فيما بعد ولم يعد هناك مزيد من الأراضى الشاسعة ، انتقل هذا الحق إلى الابن الأكبر . ولم تكن عادة حق إرث الابن الأصغر متبعة بين القبائل البدائية فحسب ، كما لاحظ ذلك فريزر ، وإنما كانت نظاما منتشرا فى كثير من بقاع العالم ومنها إنجلترا وفرنسا .

وحيث أن يعقوب كان من وجهة نظر فريزر ، صاحب الحق الشرعى فى إرث أبيه ، وهو الأمر الذى غفل عنه كاتب سفر التكوين ، حيث أن هذه العادة كانت قد تغيرت فى عصره ، فإن ارتداء يعقوب جلد النعجة لم يكن بناء على ذلك ، بدافع اصطناع ملابس أخيه لخداع أبيه ، ومن ثم فإنه ينبغى أن يفسر هذا التصرف تفسيرا مقنعا آخر . وقد توصل فريزر ، من خلال المنهج المقارن إلى أن هذه العادة كانت تتبع فى مناسبات حيوية متعددة منها الميلاد والتبني والمرض والختان . فإذا كانت مناسبة من هذه المناسبات ، بقرت نعجه . ووضع المريض أو الصبى أو الطفل الرضيع أو المريض بداخلها . وقد تتبع هذه العادة بشكل موزع وهولب الصبى أو الطفل أو المريض بشرائح من جلد النعجة بعد ذبحها وتفسير هذه العادة هو أن الشخص الذى يوضع فى بطن النعجة أو يرتدى جلدَهَا يطاق بين شخصه والحيوان الضحية الذى يكون بمثابة الحاجز بينه وبين إيذاء القوى الشريرة المتربصة به فى هذه المناسبات بصفة خاصة ، ومن ثم فإن القوى الشريرة توجه أذاها إلى الحيوان بدلا من الشخص .

وأحيانا كانت هذه العادة تتبع في مناسبة أخرى يطلق عليها الميلاد الجديد . وهذا الميلاد الجديد يكون في حالة التبني أو رفع شخص إلى مرتبة أسمى من مرتبته الاجتماعية ، أو في حالة ما إذا عاد شخص إلى قومه بعد غيبة طويلة ، بحيث أنهم عدوه من الأموات . وفي هذه الحالة يوضع الشخص في تجويف نعجة ويصطنع صراخ الطفل وكأنه يولد من جديد . وهكذا ينتهى فرير من هذا الفصل بالنتيجة التالية فيقول : « فإذا عدنا من النقطة التى بدأنا منها فاننا نذكر على سبيل الافتراض أن حكاية الخديعة التى ارتكبها يعقوب مع أبيه اسحق تتضمن بقايا احتفال شرعى هو احتفال الميلاد الجديد من عنزة ، الذى كان الناس يرون ضرورة اتباعه أو يرغبون فى اتباعه عندما يفضل الابن الأصغر فى الحقوق على حساب أخيه الأكبر الذى مازال على قيد الحياة ، تماما كما يتظاهر الرجل الهندى فى أيامنا هذه بأنه يولد من جديد من بقرة ، وذلك إذا شاء أن يسمو إلى مستوى اجتماعى أعلى من مستواه أو أن يعود إلى قومه الذين خسروهم إما نتيجة حظه العشر أو بسبب سوء سلوكه . وربما بسط هذا الاحتفال الغريب عند العبرين كما بسط عند الآكيكوير ، فأصبح يتمثل فى ذبح عنزة ووضع قطع من جلدها على الشخص الذى يعتقد بذلك أنه يولد من عنزة مرة أخرى . فإذا كان افتراضى هذا صحيحا ، فإن كاتب قصة يعقوب فى سفر التكوين يكون بذلك قد دون هذه الشعبية القديمة ، وإن كان قد أساء فهمها فى الوقت نفسه ، (٢٣) .

ثم رحل يعقوب إلى حران موطن خاله لابان ، وذلك بناء على نصيحة أمه . أما السبب الذى يعزوه المصدر اليهودى لذلك ، فهو خوف الأم على ابنها يعقوب من غضب أخيه عيسو . وأما المصدر الكهنوتى فيفسر ذلك بأن الأم

لم تشأ لابنها أن يتزوج من بنات الكنعانيين الذين كان العبريون يعبدونهم كفرًا .
فأرسلته إلى خاله ليتزوج من إحدى بناته . ومهما يكن سبب رحيل يعقوب إلى
حران ، فإنه اتخذ طريقه إلى هناك عبر الجبال والصخور والفيافي الشاسعة فلما
جن عليه الليل وكان يسير فوق جبل ، استلقى على الأرض ووضع رأسه على
صخرة وراح في نوم عميق . فرأى في رؤياه سلماً منتصباً يصل بين السماء والأرض
والملائكة صاعدة هابطة عليه . ثم سمع صوت الرب يباركه . ويعدده بأن هذه
الأرض ستكون له ولأبنائه من بعده . فلما استيقظ يعقوب مسح الحجر الذي
اتخذته وساده له وأطلق على المكان اسم بيت ليل ، أي بيت الرب . ومنذئذ
أصبح هذا الحجر مقدساً لدى العبريين القدماء . ويعلق فريرز على هذه الحادثة
بأنها حكاية لفقهاء العبريون القدماء ليبرروا بها حلهم القديم في امتلاك هذه
الأرض ليصبح وطناً قومياً لهم . ذلك أن هذا المكان بعينه كان الكنعانيون ،
سكان البلاد الأصليون يعبدون آلهتهم عنده . ومهما يكن مصدر هذه الحكاية
فإنها تخفى بين سطورها بقايا عبارات ومعتقدات قديمة . وهنا يسوق فريرز
القرائن التي تشير إلى اعتقاد بعض الشعوب في أن لجوءهم إلى بعض الأماكن
المقدسة وأنومهم في ساحاتها ، يساعدهم على ظهور الآله لهم في رؤياهم فيتمكنون
لهم عند ذاك أن يسألونها عما يعن لهم من أمور . أو يطلبون منها الشفاء من
مرضهم . كما كان الناس في الزمن القديم يتصورون أن أرواح الموتى تصعد من
الأرض إلى السماء عن طريق سلم . بل إن بعض الشعوب كان يضع سلماً صغيراً
في القبور لكي يسهلوا على الأرواح عملية الصعود إلى ماواها . ولم تكن فكرة
عبادة الحجر الذي يسكنه الرب غريبة على الإسرائيليين القدماء . فقد اتهم النبي
أشعيا الإسرائيليين الذين كانوا يعبدون الأصجار الملساء المتأكدة بعمل الميعة

وهى تلك الصخور التى كانت تقع فى الأخاديد الجذباء ، ويصبون عليها الحمر ويقدمون لها النبات ، اتهمهم بالوثنية . وعلى كل فان الاسرائيليين لم ينفردوا بعبادة الاحجار ، بل شاركهم فى ذلك كثير من الشعوب من بينهم العرب الجاهليين .

العهد على ركام الاحجار : ثم تستمر التوراة فى سرد قصة يعقوب ، فتحكى عن زواجه من ابنتى خاله لابان ، لبنة وراحيل . وفى مقابل ذلك مكث يعقوب عند خاله فترة من الزمن يرعى له قطعان ماشيته . وبعد فترة من الزمن ، راجع يعقوب مكسبه المادى عند خاله فلم يجده شيئا . فقرر أن يسلب مواشيه ، وأن يهرب مع زوجتيه وأولاده تحت جناح الليل إلى بلاده . واحتمل بعد ذلك على زوجتيه لافئاعهما على الهرب فوافقتا . وقبل الرحيل عمدت راحيل إلى سرقة آله بيت أبيها خوفا من أن تنتقم تلك الالهة لابيها من فعلتهم ، ثم أخفت تلك الآلهة تحت محفة جلها وجلست فوقها دون أن تخبر يعقوب بذلك ، ثم رحلت القافلة تحت جناح الليل منتهزا يعقوب فرصة غياب خاله فى سمر من الاسفار فلما عاد النخال واكتشف ما حدث ، جمع رجاله وأسرع فى إثر القافلة حتى لحق بها ، وعند ذلك انهمال على يعقوب تأنيبا وتعنيفا لانه سرق أمواله وبناته فحسب واسكن لانه سرق آلهة بيته التى تحرسه . فانكر يعقوب تلك التهمة بشدة وسمح لخاله أن يمتش الركب ففعل لابان ذلك واسكنه لم يعثر للآلهة على أثر . وفى تلك اللحظة اسرد يعقوب أنفاسه ، ووجدها فرصة لأن يكيل الكيل لخاله أضعافا فانهمال عليه تعنيفا ، وأخبره أنه لم يأخذ منه إلا ما يستحقه نتيجة خدمته له تلك السنين الطويلة . ولما لم يجد لابان جدوى من مناقشته طلب منه الصلح وقلبه مفعم بالاسى لما حدث . وعند ذاك وقف يعقوب ولابان على حجر جمع عليه ركام

أحجار صغيرة وأقسام على ألا يحث أحدهما بعد الصلاح الذي قطعاه على نفسيهما .
وبعد ذلك عاد لابان خاسرا إلى بلاده، في حين استأنف يعقوب رحلته فاتزا
بنصيب الأسد .

فهذا مثال يبرزه فريزر من بين نصوص التوراة ليدل به على نظريته في
سحر المشاركة . فالوقوف على الحجر وتلاوة القسم عليه ، يكسب القسم صلابته
الحجر وقوته . وما يؤكد هذا ما تتبعه بعض الشعوب من جعل العروس تقف
على حجر قبل أن تطأ بيت زوجها ، ثم يصيح بها زوجها قائلا : « لتطئيء بقدميك
هـذا الحجر ولتكن صلابتك من صلابته وتغلبى على الأعداء وتطئهم
بقدميك » (٢٤) .

يعقوب عند مخاضة نهر اليبوق : ثم استمر يعقوب في سيره مع الركب حتى
وصل إلى مخاضة نهر اليبوق، وكان الليل قد أخذ يرخي سدوله عليهم . وعند ذلك
أمر يعقوب العاقلة أن تسبقه ، بئى هو وحيدا عند شاطئ النهر . فلما ساد السكون
السكون ولم يعد يسمع من بعيد سوى صوت ثغاء الغنم ، ظهر ليعقوب رجل
أخذ يناضل معه يعقوب طوال الليل . ثم قال هذا الرجل ليعقوب : « أطلقنى
لأنه قد طلع الفجر » ، ولكن يعقوب تعلق بتلابيبه وقال له : « لا أطلقك إن
لم تباركنى » ، فلما سأل الرجل يعقوب عن اسمه وأخبره به أجابه قائلا : « لا يدعى
اسمك فيما بعد يعقوب ، بل إسرائيل لأنك جاهدت مع الله والناس وقدرت » .
ولم يطلق يعقوب سراح هذا الشخص إلا بعد أن باركه . ثم سمى هذا المكان الذى
تقابل فيه مع هذا الشخص « فنيشيل » ، أى وجه الرب . وقد فسر هو هذا
الاسم بقوله . « لأنى نظرت الله وجها لوجه ونجيت نفسى » (٢٥) .

(٢٤) — الفولكلور في العهد القديم ص ٢٤٧

(٢٥) التكوين ٣٢ : من ٢٦ إلى ٣٢

ويعلق فريزر على هذه القصة إقائلا : « والقصة على هذا النحو تبدو غامضة ،
ومن المحتمل أن مؤلفي سفر التكوين قد أغفلوا بعض ملاحظها الأساسية عندما
اشتموا فيها رائحة الوثنية . ولكننا إذا ربطنا هذه القصة من ناحية بالملاح
الطبيعية المكان الذي جرت فيه حوادثها ، وإذا ربطناها من ناحية أخرى
بالأساطير الشبيهة بها ، فإنا نفترض بآدى بدء أن هذا الغريم الغامض الذى
تصارع معه يعقوب هو روح النهر أو شيطانه ، وأن صراع يعقوب معه كان من
أجل انتزاع البركة منه ، (٢٦) ولعل هذا يفسر سبب تخلف يعقوب عن السير مع
القافلة ، وبقائه وحده فى الظلام عند مخاضة النهر . وربما حسب يعقوب أن
آله النهر يفزع من وقع أقدام القافلة وأصوات خوضها المياه ، فيدفعه هذا لأن
يختفى فى بحيرة عميقة أو بين الأشجار ، حتى إذا ما مر الركب وساد الهدوء النهر
فما عدا صوت التيار الرتيب الهامس ، دفعه الفضول لأن يخرج من مخبئه ليستطلع
أحوال النهر ويعرف سبب هذا الهرج والمرج . وعند ذاك يكون يعقوب الماكر
فى انتظاره فينقض عليه ويتشبث به حتى يحصل منه على البركة التى يسعى إليها .
وليس غريبا أن تفسر الحكاية على هذا النحو ، حيث أن الشعوب جميعا
كانت أو ما تزال تعتقد فى أن للياه روحا أو شيطانا أو إلها ، وأنه لابد من
استرضاء هذا الكائن قبل عبور الماء حتى يكون عبورهم سالما . ولقد حاول
كاتب القصة أن يخفى هذا الأثر الوثنى بأن جعل هذا الكائن هو رب يعقوب ،
ولكن الحكاية رغم ذلك ما تزال تكشف فى وضوح عن هذا المعتقد البدائى
القديم .

٥ — قدح يوسف :

وفى ختام هذا الباب الذى يتصل بآباء بنى إسرائيل وشيوخهم ، يأتى فريزر

على قصة يوسف . والقصة في حد ذاتها لا تعنيه بطبيعة الحال ، إلا بمقدار ما تتضمنه هي كذلك من معتقدات بدائية . فعندما تقابل يوسف مع إخوته في مصر بعد غيبته الطويلة عنهم ، أمر يوسف أحد خدامه أن يخفى قدحه في جوال أخيه بنيامين . وما كاد الأخوة يتخذون طريقهم آفاين إلى بلادهم ، حتى أرسل يوسف الخادم في إثرهم يتهممهم بسرقة قدح يوسف . ثم قتش أجولتهم واستخرج القدح بطبيعة الحال من جوال بنيامين . فأخذهم جميعا وعاد بهم إلى يوسف . وعند ذاك قال لهم يوسف : وما هذا الفعل الذي فعلتم ، ألم تعلموا أن رجلا مثلي يتفاهل ، (٢٧) . ولما كانت كلمة يتفاهل تعني التكمين كما هو واضح في الترجمة الانجليزية المعتمدة للتوراة ، فقد وقف فريزر عند هذا النص وقصة ليستخلص منه اعتقاداً من الاعتقادات السائدة ، وهو التنبؤ بالأمور الغيبية عن طريق التأمل في قدح ممتلئ ماء أو به رواسب من القهوة أو الشاي ، وهذا الاعتقاد سائد بين الناس حتى اليوم ، وقد أشار فريزر إلى عديد من الأمثلة التي تؤيد ذلك .

ثالثا : عصر القضاة والملوك :

١ — موسى في اليم : وينتهي عصر الشيوخ والآباء عند بنى إسرائيل بموت يوسف . وقد وضعت بجمرة من السير التي تميزت بألوانها الحية وتصويرها الرائع ، رحلة هؤلاء الشيوخ والآباء من شواطئ الفرات إلى شواطئ نهر النيل . وهنا يترك المؤرخ هذه الحقبة من الزمن لفترة يسدل فيها الستار على الفصل الأول من تاريخ بنى إسرائيل . وعندما ارتفع الستار مرة أخرى على المشهد نفسه ، كانت قد ولت حقبة من الزمن تقدر بأربعمائة سنة نمت في أثنائها أسرة الشيوخ وأصبحت أمة . من هنا يبدأ تاريخ هذه الأمة وعلى رأسها يقف موسى

بشخصيته القوية ، ذلك المشرع والقائد الكبير الذى قاد شعبه من مصر وسار به
ع. الصحراء المصرية وشرع لهم قوانينهم حتى توفى فى نهاية الامر على رأى
من أرض الميعاد التى لم يقدر لها أن يطأها بقدمه .

وقد تشكك فريزر فيما إذا كانت قصة طرح موسى فى الماء بدو وضعه فى
صندوق من القش ، وعثور ابنة فرعون على هذا الصندوق واحتضانها الطفل
ورعايتها له ، تعتمد على أصل تاريخى أم أنها مجرد صورة أخرى لحكايات من
هذا القبيل رويت عن مؤسس الممالك والدول بصفة خاصة ، من أمثال سرجون
ملك بابل الذى عاش فى القرن الثالث ق . م ، وتراخان ملك جيلجيت التى تقع
فى قلب جبال الهملايا الثلجية ، وغير ذلك من الشخصيات الأسطورية . وقد افترض
فريزر ، متبينا بعض آراء الباحثين أن هذه القصة وشبهاتها تشتملان على بقايا
اعتقاد قديم هو طرح الطفل فى الماء لئلا يولد له لائبات شرعية بنوة الطفل أو
عدم شرعيته . فاذا طفا الطفل فانه يكون ابنا شرعيا وإلا فانه يكون ابن زنا .

٢ — شمشون ودليته : ومن بين قصة بنى إسرائيل المشهورين ، شمشون
الجبار . وقصته مع دليلة معروفة بوصفها تراثا شعبيا روائيا . فقد كانت قوة
شمشون تكمن فى خصلات شعره التى لم تحلق منذ نعومة أظفاره . ولما لم يكن
يعلم بهذا السر سواه ، فقد بذل أعداؤه جهدا ضائعا فى سبيل القضاء عليه . ومن
ثم فقد لجشوا إلى حبيبته دليلة ورشوها بالمال حتى تكشف لهم عن مكن قوته .
واحتمالت دليلة على شمشون حتى تتعرف منه على هذا السر ، ولكن شمشون
كان يخدعها فى كل مرة فيخبرها خطأ بمكن قوته . وفى نهاية الامر ضعف ، أمام
قوة إغرائها وإلحاحها وأفشى لها السر ، وأفشته هى بدورها إلى أعدائه . وفى
الحال قيد شمشون الجبار وقصت خصلات شعره فخارت قواه وانتقم منه أعداؤه .
شر انتقام .

فهذه القصة تكشف عن اعتقاد شعبي قديم مؤداه أن قوة الانسان أو روحه تكمن في جزء ما من جسمه أو في أى شيء مادي خارج جسمه . فإذا استطاع شخص ما أن يهتدى إلى معرفة مكان هذه القوة أو الروح ، وأن يصيبها بعنبر ، فإن الضرر سرعان ما ينتقل إلى الشخص الممنى فيصاب بأذى قد يفضى به إلى الموت . وليست قصة شمشون ودليلة كما تروى على هذا النحو ، سوى رواية من الروايات المتعددة التى تحكى عن هذا الموضوع وتندرج تحت ما نسميه بالحكايات الخرافية . وقد قدم فريزر للفارىء نماذج وافرة من هذا النوع ليؤيد بها هذا الاعتقاد من ناحية ، ويربط بينها وبين قصة شمشون ودليلة من حيث الشكل والمضمون من ناحية أخرى .

٣ — حزمة الحياة : ثم صادف فريزر نصا آخر فى قصة داود وأبيجال يشير إلى اعتقاد آخر شديد الصلة بهذا الاعتقاد . فقد ظل داود يهيم مع رجاله على وجهه فى البرارى هربا من تعقب شاول له ، حتى وصل إلى أرض يملكها مزارع غنى يدعى نابال . فطلب داود منه أن يزوده بزاد وفير ، ولكنه أبى فلما تهدده داود أسرع زوجة نابال الجميلة وتدعى أبيجال وقدمت لداود ما طلبه . ثم قالت له من بين عبارات الاطراء به : « وقد قام رجل ليطارذك ويطلب نفسك . ولكن نفس سيدى لتكن محزومة فى حزمة الحياة مع الرب إلهك . وأما نفس أعدائك فإيرم بها كما فى وسط كثرة المفلac » (٢٨) ومفرد هذه العبارة هو أن أرواح الاحياء يمكن أن ترتبط فى حزمة ضماها لسلامتها . وأما فى حالة أرواح الاعداء فان الحزمة تحل وتبعثر أرواحهم منها وتذروها الرياح . ويعلق فريزر على هذه بقوله : « ولا يمكن أن تعزى الشخص العبرى هذه الفكرة ، حتى وإن كانت مجرد صيغة تعبيرية ، مالم تكن هذه الفكرة ترتبط فى ذهنه

بمعينة تتصل بنظراتهم إلى الروح ، (٢٩) ومن الممكن ، وفقا لهذه العقيدة ، أن تربط أرواح القبيلة التي يشار إليها بعصى أو بحجارة في حزمه واحدة ، ثم تودع هذه الحزمة في مكان آمن لا يصيبه سوء . كلما ولد لهذه القبيلة طفل ، أضافوا عصاة أو حجارا لهذه الحزمة . وما يؤكد هذا ، كما يقول فريزر ، حزم «شارونجا» وهي عبارة عن مجموعة من الأحجار المسطحة المسواه ومن العصي التي تحتفظ بها قبيلة أرونوتا وبعض القبائل الأخرى التي تسكن استراليا الوسطى ، بعناية كبيرة وسرية تامة في كهوف وشقوق الصخور . وكل حجر من هذه الأحجار السحرية وكذلك كل عصاة ترتبط ارتباطا وثيقا بروح فرد من أفراد العشيرة حيا كان أم ميتا .

ثم استطرده فريزر من الحديث عن اعتقاد الشعوب في إمكان بقاء الروح في أي صورة ما بعيدا عن الجسد ، إلى الحديث عن اعتقادها في تحضير الأرواح . وقد حارب أنبياء بنى اسرائيل المتأخرين هؤلاء المشعوذين الذين كانوا يقرمون بتحضير الأرواح أو حسبها بقصد إيذائها ، وأودعوهم السجون . وكان من بين هؤلاء الذين حاربوهم الملك شامول . ومع ذلك فعندما اعترت شامول غمة بسبب عجزه عن محاربة الفلسطينيين ، اسرع إلى ساحرة عين دور التي كانت قد أفلتت من العقاب ، وطلب منها أن تمضيه روح صموئيل النبي الذي كان قد توفي غاضبا عليه . فلما استحضرت له الساحرة روح صموئيل بعد أن طمأنها شامول على حياتها ، خاطب شبع النبي الملك شامول قائلا : « لماذا أفلقتني بأصعاديك إياي ، . فقال شامول : « قد ضاق بى الأمر جدا ، الفلسطينيون يحاربوننى والرب فارقتى ولم يعد يحببني لا بالأنبياء ولا بالأحلام ، فدعوتك لكي تعلمنى ماذا أصنع (٣٠) . ولكن روح النبي لم تطمئنه ، بل لأنها على العكس أصرت على غضب الرب عليه .

(٢٩) الفولكلور في العهد القديم ص ٢٨٥

(٣٠) سفر صموئيل الاول ٢٨ من ١٢ - ١٥

٤ — جريمة عد السكان : وقد كان العبريون القدماء يعتقدون في أن القيام بتعداد السكان يجلب عليهم الشر . فقد ورد بين حكايات سفرى صموئيل والاخبار أن يهوه أو ربما الشيطان قد أوحى إلى الملك داوود بفكرة مشثومة وهى أن يقوم بتعداد قومه . ومهما يكن مصدر هذا الوحى على وجه التأكيد ، لأن الكتاب الدينيين يختلفون حول هذا الموضوع ، فإن نتيجة هذا العمل أو على الأقل عاقبته ، كانت حلول الكارثة بينى اسرائيل ، فقد تناقص عددهم لماثر ذلك مباشرة نتيجة انتشار وباء الطاعون فيما بينهم . ونظر الناس إلى هذه الطارئة برصفها جزاء طبيعيا لجريمة عددهم . ويفسر هذا الاعتقاد بأن الأرواح الشريرة تظل متربصة بمن يملك عددا من الأغنام والماشية أو عددا من الأبناء ، فإذا علت عددهم على وجه التحديد ، أصابهم بأذى . ومن ثم فإن من يضطر إلى عد شيء يمتلكه ، فإنه يرغ فى العد على سبيل خداع الروح الشرير . وهذه الطريقة فى العد معروفة تماما لدينا حتى اليوم عندما يقول الناس فى العد : الله واحد . مالوش ثانى . . وهكذا .

عبادة شجر البلوط : وقد احتلت شجرة البلوط المكان الأول بين الأشجار المقدسة عند العبريين القدماء . وماتزال هذه الشجرة تنمو بوفرة فى فلسطين كما يقول المؤلف . وكثيرا مايرد ذكر شجرة البلوط بصفة خاصة فى التوراة . ومثال ذلك ماورد فى سفر التكوين ١٠ : ٦ : « واجتاز إبراهيم فى الأرض إلى مكان شكيم إلى بلوطة مورة وكان الكنعانيون حينئذ فى الأرض . » وكذلك ماورد فى هذا السفر ١ : ١٨ « فنقل إبراهيم خيامه وأتى عند بلوطات ممرا التى فى حبرون . بنى هناك مذبحا للرب . » وبالمثل ماورد فى الاصحاح ١٢ : ٢ من هذا السفر : « وظهر له الرب عند بلوطات ممرا وهو جالس فى باب الخيمة وقت حر النهار . فرفع عينيه ونظر وإذا ثلاثة رجال واقفين لديه . »

وما زال الفلاحون في فلسطين ، كما يقول فريزر ، ينظرون إلى أشجار البلوط التي تنمو بوفرة ، في جهات كثيرة في فلسطين نظرة تقديس أساسه التصورات الخرافية ، إذ أنهم يعتقدون أنها مآوى للجن والارواح . ومع مرور الزمن ربط الأهالي بين عبادة الأشجار وعبادة الأولياء ، فكانوا يقيمون قبر الولي عند بلوطة خضراء . هناك يذبحون الضحية إليه ، ويتوسلون إليه أن يحقق لهم أمرا من الأمور . وهذا الربط بين الأشجار وحريح الولي يشير إلى الاعتقاد في أن روح الولي تسكن الشجرة . وبهذا يكون هذا الاعتقاد امتدادا للاعتقاد البدائي القديم في أن للشجرة روح تؤدي لها الطقوس المحددة في مناسبات معينة . ومن عادة بعض الشعوب إن لم يكن من عادة شعوب العالم جمعاء ، أنه عندما تتعرض أسرة لوفاة فرد منها تفرض على الأحياء قيود معينة تحدد من زوايا متعددة حرية الفرد التي يتمتع بها في حياته العادية . وكلما كانت صلة الأحياء بالميت أكثر قربا كانت القيود التي تفرض عليهم أكثر تعنتا . وعلى الرغم من أن أسباب فرض هذه القيود لا تزال مجهولة في الغالب لمن يضطر أن يخضع لها ، إلا أن الشواهد العديدة تشير إلى أن كثيرا من هذه القيود ، إن لم يكن جميعها ، قد نشأت نتيجة الخوف من شبح الميت . والرغبة في الهروب من ترقباته غير المستحبة بصرف نظره عنهم إما عن طريق طرده أو إغرائه أو إلى إرغامه على أن يذعن لمصيره ، وبكم عن مضايقة أهله وأصدقائه . وقد كان العبريون القدماء يراعون اتباع كثير من القيود عند حدوث الوفاة كما يتضح هذا من نصوص التوراة . وقد استطاع فريزر أن يضيف إلى قائمة القيود التي تفرض سلوكا معيناً على المسكومين عند العبريين ، قيوداً آخر لم يطرأ على ذهن الكتاب الدينيين كما يقول ، إذ لم يشيروا إليه في كتاباتهم ، وإن دلت عليه أصول الألفاظ وأكده العادات المتشابهة التي تتبعها الشعوب البدائية .

الكلمة الأرملة باللغة العبرية تعنى الخرساء أو الصامتة . وقد دعاه هذا التحليل
اللفوى إلى التساؤل عن سبب ارتباط كلمة الأرملة بالصمت . وقد أجاب عن هذا
التساؤل من خلال فحص تلك العادة البدائية التى تفرض على أقرباء الميت بعض
القيود ومن بينهم الصمت : ومن بين القبائل التى تراعى هذه العادة القبائل
الأفريقية و قبائل وسط استراليا وشمالها . فالأرملة فى هذه القبائل يفرض عليها
الصمت لمدة طويلة أو قصيرة ، ولا يسمح لها بالكلام إلا بعد تأدية شعائر محددة .
والسبب فى هذا فيما يرى فريزر ، هو الخوف من أن ينجذب شبح الزوج المخطئ
إليها إذا ما سمع صوتها ، فيتعرض لاذائها ما لم تؤد بعض الشعائر المحددة .

وهذا ينتهى الجزء الثالث من الكتاب الذى استطاع فيه المؤلف أن يبرز
من بين روايات مصر القديمة والملوك ، العديد من التقاليد والمعتقدات العبرية التى
ترتكز فى أصولها على تقاليد ومعتقدات بدائية .

د - رابعاً : القانون : وبعد ذلك يفرع المؤلف لبحث الجزء الرابع والآخر
من الكتاب وعنوانه « القانون » . ويميز النقاد فى مجموعة القوانين المعقدة التى
تكون الجزء الأكبر من أسفار موسى الخمسة ثلاث مجموعات أو تكوينات
قانونية على الأقل . وهذه المجموعات الثلاث تختلف عن بعضها البعض فى تاريخها وطابعها ،
وهى تشتمل وفقاً لترتيبها التاريخى على كتاب العهد وقانون سفر التثنية وقانون السفر
الكهنوتى . ويعرف أقدم قانون فى أسفار موسى الخمسة بما يسمى بكتاب العهد وهو الذى
يتضمن سفر الخروج من الأصحاح العشرين آية ٢٢ إلى الأصحاح الثالث والعشرين
آية ٢٣ ، وقد سمي هذا القانون بالتشريع الأول وهو يتصل كل الاتصال بسفر
الخروج الأصحاح الرابع والثلاثون من آية ١١ إلى آية ٢٧ ، وهو ما يسمى فى
بعض الأحيان بكتاب العهد الصغير . ويقول فريزر إنه من الممكن الادعاء أن
هذه القوانين حتى قبل تقييدها كانت تنتشر بوصفها نظاماً عادياً ، ذلك أن القوانين

لا تفرض فرضا على المجتمع ، بل لابد أن تكون متلائمة مع عادات الناس . ومعتقداتهم الى حد بعيد اذا قدر لها أن تعيش . أما المجموعة الثانية من القوانين التي يميزها الزناد في أسفار موسى الخمسة ، فهي تلك التي يشتمل عليها سفر التثنية ، وهو السفر الذي دعا الى الاصلاح الدين عن طريق ازالة الاماكن المقدسة المحلية جميعها ، وتركيز عبادة يهوه الشعائرية في معبد اورشليم وحده .

فاذا كانت القوانين تركز في العبادة على أصل قديم من التشريع الشعبي ، فإن قارئ التوراة إذن لن يفاجأ إذا ما صادف بين نصوصه عادات وشعائر تركز على تشريعات وثنية قديمة . ومن ثم فإن القارئ لن يفاجأ عندما يقرأ وصية من بين الوصايا العشر تنص على عدم طبخ الجدى في لبن أمه ، وهي الوصية التي تقع في سفر الخروج ٢٠ آية ١٠ . وهنا تبرز مشكلة وهي أن الوصايا التي دونت في هذا الإصحاح لا تتفق كلية مع النص الأكثر ذيوغا للوصايا العشر المدون في الإصحاح العشرين من سفر الخروج وهي تلك الوصايا التي نقرأها مرة أخرى في الإصحاح الخامس من سفر التثنية . ففي الرواية الأولى تختفي القيم الاخلاقية كلية ، إذ أنها تشير جميعا بدون استثناء الى أمور تتعلق بالشعائر المادية التي يطلبها الرب من عباده . ومثال ذلك (تحفظ عيد الفطير سبعة أيام . تأكل فطيرا كما أمرتك - لا تذبح على خمير دم ذبيحتي ، ولا تبت إلى الغسد ذبيحة . عيد الفصح) . أما عن العلاقة بين الإنسان والرب ، وبين الإنسان والإنسان ، فليس هناك شيء يذكر بهذا الصدد . وإنما تختص بهذه العلاقات الإنسانية الرواية الثانية للوصايا ، وهي التي تحض الإنسان على البعد عما يهضب الرب والناس . وقد يدعو هذا إلى افتراض قدم التشريع الأول عن الثاني ، ومع ذلك فما زال على القارئ أن يتساءل عن أهمية وصية تحريم طبخ الجدى بلبن أمه . وأغلب الظن أن هذا التحريم كان موجها ضد بعض الشعائر السحرية أو الوثنية التي

رفضها المشرع وسعى في القضاء عليها . وأساس هذه الشهيرة أنها تقوم على سحر المشاركة ، ذلك أن طبخ الجدى في اللبن يؤدي إلى الاضرار بسائر القطيع الذي يتأثر بذلك عن طريق المشاركة . ولما كان اللحم المطبوخ في اللبن من الأكلات المحببة عند العبريين فقد نص المشرع على تجنب هذا الفعل حتى لا تضار الماشية . وليس هذا التشريع غريبا عن تشريعات القبائل البدائية التي تمنع غلى لبن الأبقار لئلا تلوثها المجول حتى لا تصاب الأبقار بضرر ، ذلك أن هناك مشاركة بين الحيوان واللبن الذي يحلب منه .

٢ - ومن بين القوانين التي تشير كذلك إلى اعتقاد قديم ، ذلك التشريع الذي نص عليه في كتاب العهد على النحو التالي : « إذا نطح ثور رجلا أو امرأة فمات ، يرمم الثور ولا يؤكل لحمه ، أما صاحب الثور فيكون بريئا . وإذا كان ثورا نطاحا من قبل ، وقد أشهد على صاحبه ولم يضبطه فقتل رجلا أو امرأة ، فالثور يرمم وصاحبه أيضا يقتل » (٣١) .

٣ - وقد كان من عادة القبائل الهمجية تنفيذ قانون الأخذ بالثأر من الحيوان كما هو الحال مع الإنسان بل إن هذا كان متبعاً في أوروبا في العصور الوسطى بصور تدعو إلى الضحك ؛ فقد كانت المحاكم تنصب من أجل محاكمة الحيوانات التي تؤذي الزرع كالفران مثلاً . وكانت هذه الحيوانات تستدعى للدول أمام هيئة القضاء ، ويعين لها مدافعون عنها . فإذا لم تحضر الفران حكم عليها بالنفي أو الحرمان من رحمة الكنيسة إلى غير ذلك من الأحكام التي لم تنفذ قط بطبيعة الحال .

٤ - ومن بين تلك التشريعات كذلك ، ذلك التشريع الذي سن تعليق

الأجراس في جبة الكاهن عند دخوله المعبد ، وإلا أصيب بضرر قد ينضى به إلى الموت . فقد نص القانون الكهنوتي على أن يصنع رداء الكاهن وفقا للوصف التالي : « وتصنع جبة الرداء كلها من اسمانجوني ، وتكون فتحة رأسها في وسطها ويكون لفتحتها حاشية حواليتها صنعة الحائك كفتحة الدرع يكون لها لا تشق ، وتصنع على أذيالها رمانات من اسمانجوني وأرجوان وقرمز على أذيالها حواليتها وجلجل من ذهب بينها حواليتها جلجل ذهب ورمانة وجلجل ذهب ورمانة على أذيال الجبة حواليتها فتكون على هرون للخدمة لسمع صوتها عند دخوله إلى القدس أمام الرب وعند خروجه لتلايموت » (٣٢)

فلماذا كان يتعم على الكاهن أن يرتدى الأجراس المجلجلة التي يعاقبها بين تطيرين الثوب حتى يسمع صوت رنينها عند دخوله المعبد ، وإلا مات ؟ عندما قارن فريزر هذا الاعتقاد بالاعتقاد السائد بين الشعوب البدائية والحضارية في أن صليل الأجراس في المناسبات التي تكون فيها الأرواح مهددة بمطاردة الأشباح الشريرة لها ، يعمل على إبعاد هذه الأشباح ، رأى أن تفسير هذا التشريع الذي يحتم على الكاهن ارتداء الأجراس ، لا يمكن أن يفسر إلا من خلال هذا المعتقد البدائي ، وهو أن الأرواح الشريرة ترتبص بالسكنة عند دخولهم المعبد فتعرض لاذايمهم ما لم يعملوا على طردها بعيدا عنهم . وليست عادة دق النواقيس في الكنائس سوى امتداد لهذا المعتقد البدائي القديم وإن نسي السبب الأصلي في استخدامها .

• • •

ولطنا ندرك الآن بعد تلك الجولة في ثنايا كتاب « الفولكلور في العهد القديم »

أن فريزر قد قدم لنا بحق ، أسطورة أنثروبولوجية رائعة ، للشعب العبرى . وقد كان فى تقسيمه كتابه إلى هذه الأبواب الأربعة موقفا كل التوفيق ، حيث أنه تمكن بأسلوبه الشائق ومقدرته الفائقة على المآثرات من أن يبرز صنوفا من المعتقدات والتصورات العبرية فى كل مرحلة من مراحل تاريخهم الدينى الطويل . وإذا كان فريزر قد نجح بحق فى إرجاع تلك المعتقدات إلى أصولها البدائية ، فهذا يعنى أنه نجح فى تحقيق هدفه الذى عبر عنه فى مقدمة كتابه . عندما قال : « لقد دفعنى الهدف من دراستى هذه إلى أن أنعم النظر بصفة أساسية فى الجانب الأدنى من حياة العبريين القدماء كما تتمثل فى العهد القديم ، وأن أتبع آثارهم الممجية والحرافة ، تلك الآثار التى تنتشر على صفحاته » .

وفى خاتمة هذه الدراسة يمكننا أن نتساءل عما إذا كان فريزر قد تمكن من تطبيق نظريته فى السحر والدين من حيث أن السحر يعيش بين الشعوب فى مرحلة حضارية أدنى من الدين ، حتى إذا ما انتشر الدين واستقر فى النفوس انقضت المرحلة السحرية إلى غير رجعة . فهل تنتمى تلك المعتقدات والتصورات والعادات التى عرضناها فى هذا البحث إلى السحر أم إلى الدين . أحسب لو أن فريزر سأل نفسه هذا السؤال لأدرك التناقض بين نظريته وأبحاثه ، وهو الأمر الذى أخذه الباحثون عليه وعدوه من نقاط الضعف فى أبحاثه الأنثروبولوجية . فلو أن مرحلة الدين تعد منفصلة تماما عن مرحلة السحر ، لما برزت تلك الطقوس السحرية بين سطور التوراة ، كتاب اليهود المقدس . ولعله يبدو الآن تفوق نظرية ماينو فسكى فى العلم والسحر والدين فى مجال الدراسات الأنثروبولوجية على نظرية فريزر . ذلك أننا لو افترضنا وفقا لماينو فسكى أن السحر والدين يعيشان جنبا إلى جنب ، وأن كلا منهما يلعب دورا مستقلا فى حياة الشعوب ، لاستطعنا أن نميز بين ما ينتمى إلى السحر وما ينتمى إلى الدين فى التوراة . فعبادة

الأماكن المقدسة وتقديم التضحيات للرب ينتهيان في وضوح الى الجانب الدينى الذى يسعى الانسان بدافعه الى استرضاء الإله لحماية كيانه ووجوده فى الحياة .
وأما ارتداء يعقوب لجلد النعجة ، ولجوء شاول الى ساحرة عين دور وفرض الصمت على الأرواح لاثم وفاة زوجها ، وتقديم الضحية لآله النهر ، الى غير ذلك من الطقوس والشعائر التى عرضها الكتاب ، فهى تنتمى جميعا الى الجانب السحرى الذى يقوم بوظيفة محاربة القوى الشريرة حتى يكون المصير الخير حليف الانسان .
واذا كنا نلاحظ أن الطقوس السحرية تغلب بحق الطقوس الدينية فى التوراة ، فإن هذا ان دل على شيء فإنما يدل على أن اليهودى لم يستطع نتيجة ارتباطه الشديد بالمادة ، أن يسمو بدينه السماوى الى طبيعته الروحانية التأملية ، ومن ثم فقد ظلت طقوس السحر البدائية عالقة بنفسه وانتشرت بدورها بقصد أو غير قصد بين سطور التوراة .

الفصل الرابع
الفواكلور الروسى
ليورى سو كولوف
بقلم
عبد الحميد حواس

الفصل الرابع

الفولكلور الروسى

ليورى سر كولوف

بقلم : عبد الحميد حواسر.

مدخل :

مع تعمق حياة المجتمعات البشرية الاولى أخذت تتولد من الحياة الجماعية المشتركة فئات ظلت تنمو حتى انتظمت فى شكل طبقتين : طبقة سائدة وطبقة مسودة .

ولكل منهما ثقافته الخاصة المتميزة : ثقافة الطبقة السائدة وفى قتها ثقافة الخاصة أو الصفوة ؛ وثقافة الطبقة المسودة . وهو وضع طبيعى ، لأن ثقافة أى جماعة هى تعبير عن وجود تلك الجماعة وصياغة له . وتبدو صور هذا التعبير فى الدين والاتجاهات العقائدية المتصلة به ، وفى القيم والمثل وأنماط السلوك العملية ، وفى النظرة الفلسفية إلى الكون ، وفى التقنين ، وفى السياسة وتياراتها ، ويواكب كل هذا صياغة هذا التعبير عن الجماعة فى أشكال فنية ذات قوالب ومضامين تشف عن أحوال تلك الجماعة وفكرها .

ولقد أتاح هذا التمايز الاجتماعى للطبقة السائدة الاستئثار بالمعرفة المنظمة التى طفقت تنميتها على أيدي أفراد منها ، مرتكزة على ماتنها لها من فراغ وفرة تقسيم العمل وماتحملة من فائض الانتاج . فى نفس الوقت الذى واصلت الطبقة المسودة حياتها القديمة أو تكاد . وكان ما اعترأها من تطور — فى الفكر والعمل .

— يتم بإيقاع أبطأ بكثير من الإيقاع الحادث لدى الطبقة السائدة . ذلك أن الطبقة المسودة احتفظت بوسائلها التقليدية في تناقل المعرفة والخبرة ، بينما كانت الطبقة السائدة تطور وسائل المعرفة وتنظم طرق توصيلها أفقياً (بين الصفوة الموجودة) ورأسياً (من جيل إلى جيل) .

ولكن هذا لا يحملنا نسرع إلى الاعتقاد بأن الفاصل بين هاتين الطبقتين كان فاصلاً حديدياً يمنع تسرب أى من العناصر الثقافية من إحداها إلى الأخرى . فلقد كانا فى نهاية الأمر يدخلان فى بناء مجتمع واحد . وكان من مصلحة الطبقة السائدة أن تنشر أفكارها ونظراتها إلى الحياة بين الطبقة المسودة لنضمن بذلك سيطرتها ، كما كان يهمها أن تطور وسائل الإنتاج وأدواته وتضعها بين أيدي الطبقة المسودة لتؤمن لنفسها منتوجات أكثر جودة ورخصاً . ولم تكن الطبقة المسودة لتعتمد ما تقدمه إلى الطبقة السائدة من الإبداع الفكرى والفنى ما ينفيد منه الصفوة ويتمثلونه بشكل أو بآخر . ومع ذلك فقد ظل معدل تطور المجالات الثقافية ، فى صورها الروحية والفلسفية والإبداعية والعلمية ، متفاوتاً متفاوتاً كبيراً بين الطبقتين بصورة يمكن تشبيهها بالتفاوت الكبير الناتج بين المتوالية الهندسية والمتوالية الحسابية .

ولما جاء العصر الحديث إلى أوروبا الغربية ، وبالتحديد فى أواخر القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر ، تنبه غير واحد من مثقفى ذلك العصر إلى الانقسام الذى حدث بين ثقافة الطبقة السائدة (الثقافة الرسمية المعترف بها) وثقافة الطبقة المسودة (ثقافة الشعب أو معارف العامة وفنونهم وآدابهم) . فأنشأ أولئك المثقفون يدعون إلى ضرورة الاهتمام بالثقافة الشعبية . ويؤكدون أن التراث الشعبى يحوى من منابع الإلهام وكنوز الفن والحكمة ما هو جدير بالالتفات إليه والاسترفاد منه . وانطلقت منذ ذلك الحين حركة أخذت تعنى بالتراث الشعبى

تستلمه وتزوج له وترى فيه مصدرا لتأصيل ثقافتها القومية . وانبثق من تلك الحركة اتجاه علمي كرس نفسه لدراسة الثقافية الشعبية دراسة منهجية . وأخذت تلك الدراسة أسماء شتى في البلدان المختلفة من أشهرها Volkskunde لدى البلاد الجرمانية و les traditions populaires لدى الشعوب اللاتينية ، إلى أن ارتضى أخيرا مصطلح فولكلور ، الانجليزى للدلالة على ذلك الميدان من الدراسة .

وليس لنا أن نعجب لظهور هذا الاتجاه للعناية بالثقافة الشعبية في ذلك الوقت بالتحديد ولا في تلك البلاد بعينها . لقد كان غرب أوروبا إذ ذاك يمر بمرحلة من التطور الشامل مستفيداً من نتائج الحضارة الإنسانية كلها وخبرة شعوب الأرض . وكان المجتمع الرأسمالى الوليد قد أخذ في التغفل والسيادة على مناحى الحياة ومناشطها . وصعب نشأة الطبقة البورجوازية تبنيها لمبادئ الديمقراطية ، ودعواها التعبير عن مصالح شعوبها ، وتصديها لتصفية الطبقة الاقطاعية وبقاياها السياسية والفكرية . وواكب كل ذلك سيادة الافكار الرومانسية التى تدور حول أصالة القوميات وتفردتها بخصائص فارقة . فكان حرياً بجانب من مثققي البورجوازية أن يندفعوا متحمسين لبيان أصالة شعوبهم في التعبير عن نفسها . وطفقوا يجمعون من أغاني الشعب وأساطيره وأمثاله وقصصه ما كان يؤكد أنظارهم . وفي ثنايا تلك الاتجاهات الرومانسية نبتت الدراسات العلمية ونمت ، الأمر الذى دفع بالعلم الوليد — الذى تسمى فيما بعد الفولكلور — دفعات قوية من حيث المنهج والموضوع إلى أن أخذ صورته الحالية .

وإذا كان هذا هو المنحن التخطيطنى الدال على تطور الاهتمام بميدان التراث الشعبى في غرب أوروبا ، فإن ذلك لايعنى أن تطور ذلك الاهتمام سار على نفس المسار عند كل الأمم ، ولا أن اتجاهات تناوله توازت عند كل فئات الباحثين والمهتمين في شتى البلدان .

لقد صدرت حركة الاهتمام بدراسة الثقافة الشعبية في غير قليل من البلدان متأثرة إلى حد كبير بالنتائج التي توصلت إليها الدراسات في غرب أوروبا، لما تهيأ لها مناخ فكري واجتماعي مناظر لفترة النمو القومي الأوروبي . واستندت على ما وجدته في تراثها القومي من لمحات تنبئ بالاهتمام بالثقافة الشعبية ظهرت في كتابات أو إشارات أقدم عهدا من فترة الاستغراب . .

وقد اتسع أفق علم الفولكلور سراء من حيث المساحة أو الموضوع . فقد أصبح يساهم في ميادينه الآن علماء من أنحاء الأرض ، وصاروا يعالجون ، إلى جانب الشعر والأغاني والاساطير والقصص والأمثال والأقوال المأثورة ، والمعتقدات والعادات والتقاليد وفنون الموسيقى والرقص والتشكيل والظواهر المسرحية والألعاب ، الروتين اليومي والمستخدمات العملية ، أي أن ميدان العلم اتسع الآن ليضم في رحابه الثقافة الشعبية بجوانبها الروحية والعملية .

ولقد ظهر في غرب أوروبا — موطن تأسيس العلم — العديد من المدارس إلا أن دارسي الفولكلور يرون أنه يوجد الآن اتجاهان رئيسيان في دراسته تنطوي تحتها شتى المدارس والتيارات التي تتولى قيادة حركة الفولكلور في العالم : التناول الغربي في غرب أوروبا وأمريكا ، والتناول الشرقي في الاتحاد السوفيتي وأوروبا الشرقية . ولكن يجب ألا يحرفنا هذا التقسيم إلى اغفال المشترك بين الاتجاهين ، وأن كلا منهما يفيد من النتائج التي يتوصل إليها الآخر ، بقدر يزيد أو يقل في الفترات المختلفة ولكنه موجود دائماً .

والاتجاه المناخي بالنسبة للمتخصصين العرب ، يتصلوا به من خلال قنوات عديدة تتمثل في البحوث والمكتب والدوريات ؛ هو الاتجاه الغربي في تناول الفولكلور . أما الاتجاه الآخر فلا يسكاد يعرف . ولو نحينا جانبا الأيدبولوجية

وأن العلوم والفنون والآداب التي ينتجها الفكر الشرقى (١) في الخمسين سنة الأخيرة قد تبنت منظورا معيناً في فهم الظواهر وتفسيرها ، وأن هناك من قد يرضى أو لا يرضى عن سيادة هذه الأيديولوجية ، يبقى أن ذلك الاتجاه له من تاريخه وخبراته وإضافاته ما لا يتجاهله علماء الغرب أنفسهم . لذا أصبح التعرف على الاتجاه الشرقى والإفادة من منجزاته واجباً قومياً ، حتى نطمئن إلى تكامل الخبرة المتاحة بين أيدينا ، ولكي تكتسب صورة النشاط الذى يجرى فى هذا الميدان أبعادها ، ونصبح قادرين على تقويم نظرتنا إلى هذا العلم الوليد من كل الزوايا . وليس من شك أن هذا أحد المهام المطروحة وبالحاج على هذا الجيل من الباحثين .

يورى سوكولوف :

ولعل يورى سوكولوف خير من يعرفنا بخبرة الاتجاه الشرقى فى تناول الفولكلور . فهو عالم مخضرم شارك فى الحركة الفولكلورية فى روسيا القيصرية ، وقاد أكثر من واحدة من المؤسسات التى عنيت بالفولكلور بعد الثورة الاشتراكية . وتولى تدريس الأدب الشعبى فى مبادئ تعليمية مختلفة . وقام بدراسات ميدانية فى بعض مناطق الاتحاد السوفيتى . وتوجت جهوده بأن أصبح عضواً بأكاديمية العلوم السوفيتية ، وهى درجة علمية واجتماعية لا ينالها إلا كبار العلماء الذين تكرمهم الدولة وتوليهم قيادة حركة الإبداع الفكرى فى كل الاتحاد . والمستعرض لانتاج يورى سوكولوف سيجد أنه قد غطى مجالات عدة تدور معظمها حول المحاور التالية :

١ - نعى بهذه الصفة الاتحاد السوفيتى وجمهوريات شرق أوروبا الاشتراكية ، وهذه الصفة لا تحمل أى ظلال سياسية وفى نفس الوقت بعيدة عن المعنى العامى لكلمة « شرق » .

١ - نظرية الفولكلور ، مثل :

المشاكل المعاصرة في دراسة الفولكلور سنة ١٩٢٦

الدراسة الاجتماعية للفولكلور سنة ١٩٢٨

الدراسات الفولكلورية والدراسة الأدبية سنة ١٩٣١

طبيعة الفولكلور ومشكلات الفولكلوريات سنة ١٩٢٤

حياة أفانسييف ونشاطه العملي سنة ١٩٣٦

الشعر الشعبي سنة ١٩٣٧

٢ - أسس الفولكلوريات السوفيتية ، وخاصة في فترة التحول ، مثل :

الاعباء القادمة في دراسة الفولكلور الروسي

الفولكلور والفولكلوريات في فترة إعادة البناء سنة ١٩٣١

مقاييس تطوير الفولكلوريات السوفيتية سنة ١٩٣٢

٣ - بعض أشكال التعبير الأدبي

أنقصه كراب ساتيلون : النص ودراسات في الموضوع سنة ١٩١٤

في البحث عن البيلينا (بالاشتراك مع أخيه بوريس) سنة ١٩٣٢

ملاحم البيلينا الروسية (مشكلة أصلها الاجتماعي) سنة ١٩٢٧

الشعر الشعبي سنة ١٩٢٧

البيلينا سنة ١٩٣٨

حكاية مجوم إيجور والابتداع الشعبي ١٩٣٨

٤ - دراسات وبجاميع نصوص ميدانية

حكايات وأغاني يلو أوزيرو (بالاشتراك مع أخيه بوريس) سنة ١٩١٥

أغاني المصنع والريف سنة ١٩٣٥

الحياة والفن والابداع عند العامة في إقليم مولجا العليا سنة ١٩٢٥

القسيس والفلاح سنة ١٩٣١

السيد والفلاح سنة ١٩٣٢

النيل والفلاح سنة ١٩٣٢

آغانى واقاصيص من المزرعة الجماعية سنة ١٩٣٥

٥ - مبسطات لارشاد جامعى الفولكلور

الشعر فى الريف : دليل لجمع نتاج الادب الشفوى (بالاشتراك مع اخيه

بوريس) سنة ١٩٣٦

حما هو للفولكلور ؟ سنة ١٩٣٥

دليل الفولكلورى سنة ١٩٣٨

٦ - اثر الابداع الشعبى فى كبار الفنانين الروس

عن المادة للفولكلورية عند سلتيكوف - شدرين سنة ١٩٣٤

بروكفيف والاعمال الابداعية الشعبية سنة ١٩٣٦

بوشكين والابداع الشعبى سنة ١٩٣٧

نكراسوف والابداع الشعبى سنة ١٩٣٨

تولستوى والقصاص شجولنوك

فاذا أضفنا إلى ذلك دوره فى تحرير المجلات المتخصصة مثل د الفولكلور

الفنى ، ، ورعاية بحوث الفولكلوريين فيساعد فى نشرها والتقديم لها كما نظم

لإصدار عديد من مجموعات المواد الفولكلورية ، بالإضافة إلى جهوده فى تقديم

لتجميعات ودراسات عن القوميات والاقاليم المختلفة بالانحد السوفيتى وخاصة

ما يتعلق منها بنتاج التغير الاجتماعى الجديد . وكذا عنايته بتقيل الاهتمام

بالفولكلور وقضاياها إلى المستوى الجماهيري العريض كقيامه بالكتابة في صحف، مثل «البرافدا»، أو المهتمين والهواة في المزارع والمصانع، ومشاركته الإيجابية في المؤتمرات لا المتخصصة منها فحسب، بل وتلك التي تتصل بميدان الفولكلور بشكل أو آخر مثل مؤتمر الكتاب الأول، الذي قدم فيه أحد الشعراء الشعبيين من داغستان. ندرك من كل ذلك حضوره الفعال في حركة الفولكلور في عصره وإدراكه اليقظ لكافة جوانبها وتياراتها. وعمله الدؤوب على توطيد الأسس العلمية السليمة، وخلق تقاليد ومقاييس جديدة، وتحويل دراسة الفولكلور إلى أرض أكثر واقعية.

ولكن يورى سوكولوف ابن عصره، وكان يسود البيئة العلمية إذ ذاك مفهوم يكاد يقصر موضوع الفولكلور على منتجات فنون القول الشفوية، وإذا اعتنى بشيء معها فإنما يكون المعتقدات والتقاليد أو الخلفية الاجتماعية التي تسور تلك الفنون وتعتبر مهاداً لها. ومن خلال هذا المفهوم كان سوكولوف يعمل وينتج. أما من حيث المنهج ومعالجة مادة الفولكلور فقد قام بتعديل موقفه بعد نقد ذاتي واعترف فيه بقصور مبادئ المدرسة التاريخية التي كان يتبعها وسطحية الاجتماعية الساذجة في تفسير الظواهر للفولكلورية، ثم انتقل إلى الأخذ بمبادئ المادية الجدلية في إدراك جوهر الماثور الشعبي وتبين وظائفه الفنية والاجتماعية.

الفولكلور الروسي :

وقد استطاع يورى سوكولوف أن يجمع خلاصة معرفته الواسعة بالإبداع الشعبي الروسي والتيارات التي حاولت سيره واستكشاف آفاقه وتقنين ظواهره، ويق كل ذلك من خلال نظرة موضوعية تربط بين مختلف المحاولات في سياق متصل متكامل يكشف عن المنزلاقات التي اعترضت طريق البحث والإيجابيات التي أسهمت في تعميق المجرى الصحيح للمعرفة. استطاع أن يجمع كل ذلك في مصنف

حاز شهرة واسعة وتقديرا عالميا يضمنه في مصاف كلاسيات الدراسات الفولكلورية .
ومصدر أساسيا للتعرف على الفولكلور السوفيتي مادة . موضوعا ، هو كتاب الفولكلور
الروسي ، Rnsski Foliklor الذي صدر في موسكو ١٩٤١ .
ولا أدل على أهمية هذا الكتاب من أنه كان من أوائل كتب مشروع أمريكي
الترجمة الأعمال الأساسية الروسية في مجال الإنسانيات والعلوم بإشراف المجلس
الأمريكي للجمعيات الثقافية . وقامت بترجمته كاترين روث سميث ونشرته دار
ماكملان عام ١٩٥٠ . ومن خلال تلك الترجمة أتيج لنا التعرف على هذا الكتاب .
والكتاب في ترجمة الانجليزية يقع في ٧٦٠ صفحة ، ويحوى قوائم وافية بمصادر
كل موضوع يتعرض له ، فضلا عن قوائم المؤلفين والمبشرين . وتشكل تلك
القوائم — في ذاتها — خدمة كبيرة للمهتمين بهذا الميدان وخاصة بالنسبة لنا
نحن الذين لانعرف عن نشاط الحركة الفولكلورية الروسية الكثير ، وتفتح
نفسنا لخصمين نافذة على عالم متنوع من الدراسات .

الباب الأول

توطئة نظرية حول قضايا الفولكلور وتاريخه

ولقد قسم المؤلف الكتاب إلى ثلاثة أبواب رئيسية :

١ - توطئة نظرية تدور حول قضايا الفولكلور وتاريخه (١) ..

٢ - الفولكلور قبل ثورة أكتوبر .

٤ - الفولكلور السوفيتي .

وسوف نعرض في هذا المقال بالدراسة والتحليل لهذه الأبواب على التوالى .



في هذا الباب الأول يفرد المؤلف فصلا لمعالجة طبيعة الفولكلور ومسائله .
فيبدأ بتحديد تاريخ مصطلح فولكلور، وكيف دخل إلى دنيا العلم، ولقد
فرق المؤلف بين الفولكلور من حيث دلالة على المادة موضوع الدراسة وعلم
دراسة الفولكلور . لينتقل من ذلك إلى الإشارة إلى الخلاف القائم بين الباحثين
حول مضمون الفولكلور ومجالاته وطبيعته والحدود التي تفصله عن العلوم المتشابهة
معه . ثم ينتقل بعد ذلك إلى بسط تعريفه هو الفولكلور ، الذي يمكن تلخيصه
بأنه الإبداع الشعري الشفاهي للجماهير الشعب العريضة . ويرتب على ذلك أننا إذا
وسعنا من معنى اصطلاح الأدب بحيث يتجاوز المعنى الحرفي ، أى المواد المكتوبة
أو الإبداع الفنى المدون ، ليشمل التناج الفنى الشفاهي ، فإن الفولكلور يصبح
فرعا خاصا من فروع الأدب ، كما أن الدراسات الفولكلورية تصبح جانبا من

١ - تمت ترجمة التوطئة النظرية ونشرتها الهيئة العامة لتأليف والنشر - القاهرة - ١٩٧١

بجنوان « الفولكلور : قضايا وتاريخه » قام بها الأستاذ على شراوى بالاشتراك مع
كاتب هذه السطور.

جوانب الدراسة الأدبية . وفي الوقت نفسه ينبغي علينا إلى المنزلة التي قد تؤدي إليها المصطلحات التي تنسب عادة إلى لفظة شعبية ، إذ أن تلك المصطلحات في حدود استعمالها كانت تتضمن أصداً للأفكار العرقية ، فضلاً عن غموض دلالاتها ، معتبرة أن الروح الشعبية ، أو النفسية الشعبية ، كل موحد ، مجاوز للحدود العرقية ، متجانس اجتماعياً ، مواجه للقوى الأخرى .

ثم ينتقل إلى بيان خصائص الفولكلور من حيث تشابهه مع أنظمة فنية مثل المسرح والموسيقى والرقص ، ومع أنظمة عليا أيضاً مثل علوم الفلك والاثنوجرافيا . هذا فضلاً عن ارتباطه بالأدب وفنونه وعلومه .

ثم ينقل عدة قضايا كثيراً ما حُرِّفت الفهم الصحيح لها مثل الفولكلور ووضعته في جوانب مناقض للأدب الرسمي . وهذه القضايا هي : -

١ مسألة الشخصية :

كانت الاتجاهات القديمة ترى أن الأدب الشعبي أدب لا تظهر فيه السمة الشخصية للبداع ، بينما الأدب المكتوب له مؤلفه المحدد دائماً . وهو يرى أن مجهولية المؤلف لا تعني لاشخصية الإبداع الشعبي ، ومجهولية الأعمال الفولكلورية ، وعدم انتسابها إلى مؤلف ترجع إلى أن أسماء المؤلفين لم يكشف عنها معظم الحالات . إن هذه الخاصية سمة خارجية عارضة ، فالأعمال الشعبية لها مؤلفها وإن كانت الرواية لم تنقله لنا لسبب حول حياة وأعمال رواة التراث الشعبي أو من يطلق عليهم « حملة الفولكلور » ، عن الدور الذي تلعبه المهارة الفنية الشخصية والتدريب والموهبة والذاكرة ومختلف أوجه نشاط العقل الفردي . كما ثبت الآن تماماً وتدعم بمئات الأمثلة إن لم يكن بالآلاف ، أن أيًا من « حملة الفولكلور » ، إنما هو - في نفس الوقت - مبدعها ومؤلفها . وأما سنجد بين حملة الفولكلور

من حيث اتجاهاتهم السيكولوجية والايديولوجية ، ومن حيث درجة تمكنهم وموهبتهم ، مما يقل تنوعا في الانماط الشخصية عما نجد في الادب الفنى المدون . .

٢ - مسألة اللافية:

كانت الاتجاهات القديمة تضع أدب الشعب باعتباره أدبا غير فنى فى مقابل الادب الفنى المدون . وهذا التقابل زائف ، فأقل تحليل لاي نص فولكلورى يكشف عن عناصر الصنعة الفنية ووسائلها البلاغية . ولقد جعلتنا الملاحظات المباشرة للفولكلوريين نتحقق كيف يجهد الرواة والقصاصون والمغنون لا تقان معرفة وأداء مروياتهم ، وكيف ينفق بعضهم السنين لدراسة فهم . وإذا ما حققنا النظر ، فكثيرا ما نكتشف مدارس فنية ، تميز أساتذة معينين عن الآخرين سواء من حيث طريقة الحكاية أو فى الأسلوب أو طريقتهم الفنية فى الأداء . . وليس كل إنسان قادرا أن يكون مبدعا أو مؤديا لهذا العمل الفولكلورى أو ذاك . ولهذا فإن كلا من الموهبة والتمرين مطلوبان . والاحتراف فى الإبداع الشعى تعبير طبيعى عما فيه من تعقيد كبير يتطلب تعالما وتدريباً خاصا .

٣ - مسألة الصور المتغيرة للنصوص الفولكلورية :

العادة أن النص الفولكلورى لا يتجمد على صورة واحدة ، وإنما يتمثل فى مجموعة من النصوص التى اعترأها درجات من التغير ، بينما يكون أى نتاج أدبى ذا نص ثبت تماما على يد مؤلفه . وقد كان عدد من الباحثين يرتبون على ذلك أن الفولكلور شكل خاص من الابداع يتميز من حيث المبدأ عن الابداع الأدبى .

ومن الطبيعى فى الفولكلور الذى يعتمد أساسا على ذاكرة الراوى أن يكون

للصور المتغيرة أهمية أكبر منها في الأدب المدون . ولكن الفارق هنا بين القولكلور والأدب الرسمي فرق في الدرجة . فقد عرفت الآداب الرسمية أيضا عناصر وموضوعات كان يتوالى على معالجتها أكثر من مؤلف ، انظر مثلا إلى شخصية « دون خوان » ستجد أن عديدا من المؤلفين قد اتخذوها مدارا لأعمالهم في الآداب الأسبانية والفرنسية والروسية وغيرها من الأدب ، ومع هذا فإن أحدا لا يمارى في الاستقلال التام أو في القيمة الحقيقية لأعمال هؤلاء المؤلفين . وعلى هذا النحو يجب أن ننظر إلى المادة التي نعتبرها فولكلورا . إذ أنه من الضروري أن ندرك الجانب الإبداعي للراوى - الذى يجب ألا نعتبره ناقلا (فهو قبل كل شيء مؤلف) - وراء ما نواجهه من تشابه عام في الموضوعات أو في الخطوط العامة للإبطال أو أى تراث شعري .

وعرفت الآداب الرسمية أيضا - وخاصة في عصور ما قبل الطباعة - ألوانا من التحويرات والتغييرات ارادية وغير ارادية . وجرى على نصريها تنقيحات سواء من ناحية الكم (الاختصار أو الإطالة) أو من الناحية الأيديولوجية (التوفيق أو التلفيق) . وحتى بعد عهد الطباعة كثيرا ما يكتشف مؤرخو الأدب صورا جديدة لنصوص بعض المؤلفين .

٤ - مسألة التقاليد

إن الإبداع الشفاهى الذى لا شكل خارجى ثابت له ، كان عليه - على مر القرون - أن يخلق لنفسه وسائل تقليدية تساعد على أن يحفظ بالذاكرة موضوعات شديدة التعقيد . وكانت هذه الوسائل التقليدية فى الأسلوب والبلاغة تساعد على تذكر النصوص من جهة ، ومن ناحية أخرى تساهم فى إعادة تشكيل وخلق نصوص جديدة عن طريق الارتجال .

« والواقع أن قوة التقاليد فى عملية إبداع التراث الشفاهى لا تختلف من حيث

المبدأ عن عملية الخلق في الأدب . إن قوة التقاليد وأثر المبادأة الشخصية في الارتجال الفردي (بأوسع معاني هذه الكلمة) حاملان متقابلان في التحليل . الأخير شيئا واحدا هو مانسيه بالابداع الشعري ، ولا يختلف الإبداع الشعري عن الفولكلور إلا في الدرجة فحسب ، إذ لا يمكن أن يخضع الفولكلور للتقليد وحده فحسب ، وإلا يصبح حتما عليه أن يكون مصدرا للثبات والبلادة والمحافظة .

٥ - مسألة البقايا والمخلفات الثقافية

من المستحيل أن ننكر ، بالنسبة لمضمون الفولكلور وشكله ، وجود بقايا الثقافات القديمة بأبنيتها الاجتماعية والاقتصادية المبكرة (كالمجتمع القبلي والافطاعي) . ولكننا لن نجد وجها للحياة أو للنشاط في المجتمع الانساني لا يعكس بدرجة أو بأخرى خبرة المراحل الماضية للحضارة الانسانية ، ومن ثم فلا أساس لأن نجعل من الفولكلور ميدانا منفصلا عن ميادين المعرفة بناء على هذه الخاصية وحدها . وجعل فكرة البقايا ، موضوعا أساسيا للدراسات الفولكلورية إنما يكون توسعا لا مبرر له ، كما يعتبر في نفس الوقت اختصارا لعملها .

د إن الفولكلور صدى للماضي ، واسكنه - في نفس الوقت - صوت الحاضر المدوي . ولو أخضعنا الفولكلور لفكرة الماضي الحي ، (التي شاعت حينما تحت تأثير النزعة الماثالية الرومانسية) فسيمنى ذلك وجوب تجاوز الدور الذي يقوم به الفولكلور في الوقت الحاضر ، فضلا عن أنه لن يصور لنا بوضوح كاف وظيفته الاجتماعية .

٦ - دلالة الفولكلور الاجتماعية :

د لقد كان الفولكلور - وسيظل - انعكاسا للصراع الطبقي وسلاحا له . وبالتالي فإنه لا يتميز في طبيعته بأي حال عن الأدب الفني من حيث وظيفته

الاجتماعية كأنعاس للصراع الطبقي وسلاح له . . إنا نلمس في الفولكلور إلى جانب العناصر التي بقيت كأصداء للتركيب الاجتماعي في عهود قديمة عناصر تعكس الأوضاع السائدة في عصرنا . وانتشار نص بعنة بين جماعات بعينها وتقبلها له يدل على أنه يحقق لها وظائف نفسية واجتماعية متصلة بوضعها الاجتماعي الخاص .



بعد أن ناقش سوكولوف تلك القضايا مضى إلى المشاكل المنهجية في الدراسات الفولكلورية والصعوبات التي يجب أن يجتازها الدارس . وهي صعوبات اتضح غير قليل منها خلال عرض القضايا السابق . ومن أهم تلك الصعوبات مسألة اختلاط عناصر كثيرة ، في النتاج الفولكلوري ، من الحقب المختلفة الماضية ، مع أنه أخذ حقائق الحياة المعاصرة . ومسألة النصوص وتعقب صورها وتحقيقها . ومسألة التعامل مع حملة الفولكلور ، وضرورة جمع المعلومات التفصيلية عن حياتهم وخصائص عملهم . وعلى رأس تلك المسائل صعوبة التأريخ للأعمال الشعبية الشفاهية . وقد كان من سوء الحظ أن الأبحاث العملية على عملية الإبداع الشفاهي بدأت متأخرة جدا ، حتى أن ما حدث في حياة الفولكلور في الأزمنة الماضية قد اختفى تماما وأصبح من الصعب استعادته بواسطة الانتقال بالنتائج من الحاضر والماضي .

وما زال من الصعب تقسيم تاريخ الفولكلور إلى مراحل مثل مراحل تاريخ الأدب المدون . وإن كانت تجرى بعض المحاولات — التي لم تتكامل بعد في غياب أي تواريخ محددة — معتمدة على المصادر غير المباشرة تستخلص من التراث والآثار ، أو بالتحليل البليوتولوجي لنصوص الفولكلور التي حفظتها النسخ المتأخرة .

وبعد أن يشير إلى المحاولات الروسية التي حاولت التاريخ للفولكلور الروسى
يشير مسألة ضرورة التعاون بين علماء الفولكلور ومؤرخى الأدب لحل كثير من
المشاكل المشتركة ، كمسألة التأثير المتبادل بين الشعر الشفوى والأدب الفنى .
ويلاحظ أنه لا يكاد يوجد مؤلف بارز منذ القرن الثامن عشر إلى العشرين
— لم يتجه بدرجة أوبأخرى — مع اختلاف دوافعهم ومبادئهم — إلى الإبداع
الشفوى كأحد منابع القوالب الفنية واللغة الحية والإيقاعات الغنية .

ثم يورد فقرات ثنى بانذباه الكتاب الروس الكبار أمثال بوشكين وجوجل
وجوركى لأثرات الشعب ودراستهم له من حيث البصور الفنية واللغة والمضمون .
ويتضح أن تأثيرهم بالفولكلور لم يكن مجرد التأثير السلبى . لينتقل إلى المؤتمر
الأول للكتاب السوفيت وما أثر به من قضايا تتعلق بالآثار الشعبى ، والحركة
الواسعة الآن نشأت حوله ، نتيجة لإدراك الجميع لدور الفولكلور بعامة وفى فترة
التحول الاشتراكى بخاصة . وقد اتفق المؤتمر على ، أن الفولكلور والشعر الشفوى
يشكلان فى الحركة الأدبية المعاصرة جزءاً لاغنى عنه . وقد كان ذلك مما أكد أن
الفولكلور إنما هو بحق جزء من الحياة الاجتماعية المعاصرة ومن كيان المجتمع
الاشتراكى الجديد .

وقد ارتبطت ظواهر الاهتمام بالفولكلور بالعملية التى كانت تجرى فى البحوث
السوفيتية ، والتى أدت تدريجياً إلى سيادة النظرية الماركسية وسيادة الأسس العامة
للمادية الجدلية وتطبيقها على دراسة المادية الفولكلورية .

وإذا كان سوكولوف قد دخل من ذلك إلى إيراد اقتباسات توضح اهتمام
مؤسسى الماركسية — اللينينية بالفولكلور ، وكيف كانت رحابة فكرهم وعمق
تذوقهم للإبداع الشعبى ، وكيف أدركوا الدلالات الاجتماعية الكامنة وراء

ظواهر الفولكلور ، فإنه لم يذكر لنا شيئاً عن منهجهم سوى أنهم أخذوا في الاعتبار الوظيفة الاجتماعية السياسية للبدعات الشعبية .

• • •

في الفصل الثانی من التوطئة النظرية العامة يؤرخ لعلم الفولكلور ، مقوماً المراحل الرئيسية لتطوره والإضافات التي أنجزتها الاتجاهات والمدارس والأفراد المختلفون . ومثل هذا المسح ضروري لقيمه في التعرف على الآراء النظرية تلك الاتجاهات ومبادئها المنهجية ، ولفهم كيف ومتى برزت هذه المشكلة أو تلك من المشكلات الرئيسية في علم الفولكلور ومدى ما بذل من جهد لحلها وما تحقق فيها ، ولنفهم من جهة أخرى ما حدث من تكوص أو أخطاء في تقدم الفكر العلمي . وسيؤكد لنا هذا التقويم لتطور تاريخ علم الفولكلور أن تاريخ أي علم إنما يعتمد على الظروف الاجتماعية العامة في البلاد التي نشط بها ، وقد عكست مراحل علم الفولكلور التغيرات الرئيسية في الحياة الاجتماعية .

ومن هذا المطلق ينفى إلى النظر في المعلومات النادرة التي وصلت إلى العصر الحديث عن الشعر الشفاهي الروسي في الأزمنة الغابرة . ويلاحظ أن نظرة الكنيسة العدائية المتعصبة إلى الإبداع الشعبي ، لما رأت فيه تعبيراً عن فكر غير ملتزم بالعتيدة السلمية ، كانت أحد الأسباب في مقاومته وخفوت صوته في المصادر التي وصلتنا .

وإذا كانت قد وجدت بعض شذرات المادة في هذا المصدر أو ذاك ، إلا أن التسجيلات الأولى للفولكلور الروسي يرجع الفضل فيها لإثنين من الإنجليز في القرن السابع عشر . وفي القرن الثامن عشر تم تدوين بعض النصوص ولكنها كانت تهدف أساساً إلى إرضاء حب استطلاع الطبقة الحاكمة واهتماماتها .

لقد سبق الدراسة العلمية مرحلة التجمع الرومانى للشعر الشعبي والانتفاع به
فى الأغراض الفنية عند الرومانسيين .

(١) الاتجاه الرومانى :

تمت الومبة الكبرى فى القرن التاسع عشر مع شيوع الاتجاهات الرومانسية
فى التفكير كصدى لصدود البورجوازي اذ ذاك . وكان من أكثر الأفكار
الرومانسية بروزاً فكرة القومية ، وما يستتبعها من القول : بالروح القومية ،
و : بنفسية الأمة ، وما إلى ذلك . وقد عمات علوم أخرى بمختلف مصادرها على
تأكيد هذه الاتجاهات القومية . فظهر فى ذلك الوقت ما سمي بعلم اللغة : الهندية
الأوربية ، المقارن على يد العلماء الألمان . وقد ترك كل هذا طابعه المميز على
المراحل الأولى من تاريخ الدراسات الفولكلورية .

وتوج هذه المرحلة أعمال الآخرين جريم التى كان يحركها فكرة أساسية
تتلخص فى الكشف والبرهنة على عراقة الثقافة الألمانية وجمالها وغناها .
واستخدما - وأتباعهما من بعدهما - : المنهج القنوى المقارن ، فى دراسة الظواهر
الفولكلورية أصل كل من الشعر والاسطورة هو الكلمة ، إمكانية بحث : اللغة
الإنسانية الأم ، (وخاصة اللغة الهندية - الأوربية) وعلى أساسها نعيد صور
الأساليب القديمة فى الحياة .

ويترتب على ذلك أن أكبر اللغات قدما وأقربها إلى منابع الحضارة الإنسانية
هى أكثر اللغات وضوحاً وأحسنها تنظيماً ، أى أن تاريخ اللغة هو عملية انحطاط
وانحلال وليس نمواً وازدهاراً تدريجياً . وقد نتج عن الاندفاع وراء تلك الأفكار
الرومانسية وقلة الحذر فى استخدام منهج بحثهما ، فضلاً عن قصوره ، أن اتجه
البحث إلى مسارب من الوهم ، رغم ما فى إنتاجهما من سعة الاطلاع وازدهار
وقوة إبداعية .

(ب) المدرسة الميثولوجية :

وقد كان الجانب من عمل جاكوب جسيم الذى خصص لتنظيم وشرح الأساطير الألمانية ، إلى حد ما ، السبب الذى جعل مفهوم جريم العلمى فى القولكلوريات يعرف بأنه ، النظرية الميثولوجية ، أو ، المدرسة الميثولوجية ، . وكان لهذه المدرسة عديد من الأتباع الألمان والانجليز والفرنسيين والروس ، وغير ذلك من الجنسيات . منهم من مال إلى إرجاع أصل معظم الأساطير إلى تأليه عناصر الطبيعة ، ومنهم من رأى أنها إعلان عن التفكير البدائى . ولكن ما كس مولر الانجليزى الجنسية والألمانى الأصل فسر نشأة الأساطير بما أسماه « مرض اللغة » . ولما كان كمال اللغة يتناسب عكسياً مع مراحلها التاريخية ، وكان ذلك يتم من خلال عمليات من التشويه والتعريف والتشتت ، تحولت المدركات المتوارثة عن الكلمات وأصبحت المعانى الأولية للحديث القديم أكثر غموضاً وإيهاماً باستمرار . وهنا تبدأ عملية الخداع الأسطورية التى لا يمكن تحاشيها ويأخذ التمثيل الاستعارى معنى حقيقياً ويصير مناسبة لإبداع سلسلة كاملة من الحكايات الخرافية .

لقد ارتبط بحث أتباع المدرسة الميثولوجية بدراسة الفجريات . وقدمت اللغة المادة الرئيسية فى تفسير معظم المراحل القديمة لتطور الأساطير والمفاهيم الدينية والشعرية .

وقد أدرك بعض ممثلى المدرسة الميثولوجية فساد منهجها وأخذوا فى هجرها ، ومنهم من هارت الذى تحول عن مشكلة استعادة الأساطير القديمة المفقودة إلى دراسة العقائد الشعبية المعاصرة .

وبخطوات مشابهة سارت مجموعة الدارسين الروس الرومانسيين الأول فى دراسة القولكلور الروس . فبعد أن خرجت الدراسة العلمية من مرحلة التجميع

الرومانسى للتراث الشعبى والانتفاع به فى الأغراض الفنية ظهر على التوالى منذ أوائل القرن التاسع عشر مجموعة من الدارسين تبنت تقاليد المدرسة الميثولوجية واعتمدت أيضا ، المنهج اللغوى المقارن ، منهجا لها . وقد أوجب الحماس لهذا الاتجاه نشوب معركة فكرية بين مثقفى روسيا ، فى ذلك الوقت بين أصحاب النزعة السلافية والقائلين بضرورة تغريب ، روسيا . ونزلت المعركة إلى المستوى الصحفى ، وبما جعل كلا من الاتجاهين يشط فى حماسة لأفكاره . ووقفت الحكومة القيصرية بميولها الرجعية المحافظة وراء الاتجاهات السلافية ، فكانت الرقابة تشجع نشر المواد الفولكلورية المقدمة من خلال وجهة نظر تتفق مع النظرة الرسمية بأسمها الثلاث : الأرثوذكسية والاثو قراطية والقومية .

والطريف أن أصحاب النزعة السلافية القومية كانوا هم البيئة التى نشأت بينها المدرسة الميثولوجية بتقاليدها الغربية . وكان من أوائل السائرين على أثر تلك المدرسة كيريفسكى ويازيكوف ثم تبعهما دال وزاخاروف وسنجرف ، إلى أن جاء بسلايف الذى لم يرض عن اتخاذ الفولكلور مادة تبنى عليها النظرات وللتجهيزات السياسية ، فوجه البحث إلى مزيد من العمق والتحصيل . حقا أنه كان يؤمن بأن دراسة تاريخ الثقافة القومية (لغة وشعرا وفنا) ، ثم تعميم نتائج تلك الدراسة على الصعيد الشعبى ، عمل اجتماعى وتربوى عظيم ، ولكنه سلك إلى ذلك درب جريم بسعة آفاهه وصلابة جهده . فقام بدراسات للغة الروسية - معتمدا على ثقافة فيلولوجية متينة - . لم يكتف فيها بالاهتمام ، بالجانب الذى يرى من تطور اللغة فحسب - كما كان حال كثير من ممثلى علم اللغة الهندية - الأوروبيه المقارن ، وإنما كان يهتم كذلك باختضاع اللغة لاسلوب الحياة القديم وللشعر والميثولوجيا . ويرجع بسلايف أصل الشعر مباشرة إلى تطور اللغة نفسها ، التى كانت تتميز فى مراحل تطورها المبكرة بالخيال

التعبير، الخصب، . وقام بسلايف بمجد كبير لمسح النتاج الشعري الشفاهي
مقارنا إياه بحقائق الأدب الفني المدون وبظواهر الفن المقلد، إلا أنه رأى أن
الأعمال الإبداعية الشعبية تتميز بالتقليدية، بمعنى ثبات المفاهيم والأشكال،
والاشخصية واللافنية. ولكن بسلايف، مع هذا، ظل يتمتع بروح من
الاعتدال والحذر في أعماله النقدية بما قلل من شطط حماسه. والدليل على عمق
فكره وشففه بالعلم اعترافه مؤخرا بضعف النظرية الميثولوجية.

ووجد ممثل آخر موهوب للمدرسة الميثولوجية هو أفانسييف الذي أوثقه
حماسه العاطفي وافتقاره لثقافة بسلايف الفيلولوجية المتينة وحذره العملي في
الاندفاع وراء التشابهات اللغوية والأسطورية تلك التي أدت أتباع المدرسة
الميثولوجية إلى استنتاجات وهمية. وظهرت هذه الآراء في كتابه «اتجاهات السلاف
الشعرية نحو الطبيعة»، وفي تحليله يصل إلى أنه تمت عمليتان على مر التقدم في
اللغة والفكر البشريين، الأولى انقسام الحكايات الأسطورية، والثانية: انزال
الأساطير إلى الأرض وربطها بالأحداث المحلية والتاريخية.

ومع الاعتراف بإضافاته الإيجابية — هو وأتباع المدرسة الميثولوجية — إلا أن
تلك المدرسة كانت قد وصلت إلى طريق مضلل بسبب ما نتج عن اتجاهاتها المشار
إليها سابقا من منزلقات، وما تورطت فيه من التسرع في التفسير — للشخصي
بالدرجة الأولى — لظواهر اللغوية. وميل ممثلي المدرسة إلى جمع التقاليد
والمعتقدات المتنوعة تحت قاعدة فلسفية مجردة بما اضطرهم دائما إلى أن يسمعوا
أصداً أسطورة العواصف والسحب وصراع النور والظلام في كل ما يتعلق
بالحكايات الأسطورية أو الأمثال أو الأغاني. لقد عجزت مفاهيم الميثولوجيين
المجردة الغامضة عن إرضاء التفكير العلمي.

— مدرسة الإستعارة أو ارتجال الموضوعات : كان اتجاه البحث إذن

هو ملا لأن يتخذ طريقا آخر . وهذا ما حدث بالفعل إثر ذلك . فلقد انعكس على الدراسات الفولكلورية التحول العام الذى جرى فى الفكر منتقلا من الاتجاهات الرومانسية المثالية إلى طريقة فى التفكير أكثر واقعية ووضعية ، ميزت الفلسفة ومختلف العلوم فى أواسط القرن التاسع عشر .

لقد توالى مع التوسع التجارى والصناعى ، ومع توطد الحركة الاستعمارية تقدم علوم الاستشراق التى توصلت إلى الكشف عن كثير من الظواهر فى ميدان اللغة والدين والشعر تتفق بمتشابهات كثيرة مع نفس الظواهر فى حياة شعوب أوروبا الغربية . وكان من المستحيل تفسير هذه المتشابهات بنفس الطريقة القديمة أى عن طريق قرابة الشعوب أو صدورها عن أصل مشترك واحد . وسار بوضوح ضرورة القيام بمجموعة جديدة لتفسير أسباب هذا التشابه فى الموضوعات

وكان نيودور بنفى هو أول من رمى بسهم لتفسير هذا التشابه فى مقدمة مطبوعة شهيرة لمجموعة الحكايات الهندية « بنتشاتترا » (الكتب الخمسة) لما ترجمها إلى الألمانية ، فأرجع تشابه موضوعات الحكايات الهندية مع الحكايات الأوروبية وغير الأوروبية إلى الصلات الحضارية بين الشعوب ، أى عن طريق « الاستعارة » . ومن هنا قسمت المدرسة التى أخذت بذلك المبدأ من بعده باسم « مدرسة الاستعارة » أو « ارتحال الموضوعات » . ومرعان ما وجدت نظرية بنفى عديدا من الاتباع فى كل الأنظار . وتخلى غير واحد من اتباع الاتجاه الميثولوجى عن اتجاهه إلى تبنى النظرية الجديدة لما وجدوها تقف على أرض أكثر صلابة . وقد أشرنا إلى أن بعض الدارسين الروس قد فعلوا ذلك .

واسكن شفنر هو الذى راد الحماس لتطبيق هذه النظرية على علاقة الفولكلور الروسى بفولكلور الشعوب المجاورة وخاصة المغولى الشرقى والتركي . وب نفس الحماس كتب ستاسوف عن « أصل البيلينا الروسية » ، وأعلن أنها ليست مستقلة

ولما استعارت مضمونها من الشرق ، وقد جره رأيه ذاك إلى معارك صحفية ، أخذت طابعا سياسيا ، مع أصحاب النزعة السلافية الرومانسيين ، فقد كان ستاسوف د ليبراليا غربيا ، ربط هذه النتيجة العلمية بالمشكلة العامة من مدى أصالة الثقافة الروسية .

وتابع السير على هدى مبادئ نظرية الاستعارة ، بدرجات متفاوتة بين الحذر والاندفاع ، باحثون كبار من أمثال فيلسوفسكى وفيزفولد ميللر ومن ورائهم مجموعة من أمثال كيربشنيكوف وزداناوف وخالانسكى وسازونوفتشى ولوبودا ، وإن كانوا يمزجون نظرية الاستعارة بمبادئ من نظريات أخرى .

لقد أدت سيادة مبادئ نظرية الاستعارة إلى تحقيق كثير من النتائج العلمية في مجال الفولكلوريات لعل أخطرها أنها بينت بشكل محدد أصول غير قليل من النصوص والموضوعات وكشفت عن بعض مسارات علاقات التأثير والتأثير الحضارى بين الشعوب والثقافات المختلفة . وظلت نظرية الاستعارة النظرية السائدة في القارة الأوروبية وفي روسيا حتى نهاية القرن التاسع عشر ، ومع ذلك فقد واجهت غير قليل من الاعتراضات من جانب الاتجاهات العلمية الأصاعدة .

ويمكننا أن نوجز تلك الاعتراضات في النقاط التالية :

- لا يوجد موضوع لا يمكن تكراره في عناصر ثقافية لدى شعوب متباعدة
- غالى ممثلو المدرسة في اعطاء أهمية كبيرة للتشابهات .
- ليست المشكلة مجرد وجود عناصر أو موضوعات معينة وإنما هى مشكلة مضمون الأفكار التى تحويها هذه الموضوعات والتفاصيل .
- وقع أتباع البنفسية - وخاصة فى المراحل الأولى منها - فى خطأ يعود

الى أن منهج النظرية كان ضعيف التطبيق الى حد كبير . فالإتفاق بين موضوع فولكلورى وآخر عند كثير من القوميات قد يقابله تعدد كاف • من الضرورى القيام بتحليل مفصل لهذه الإتفاقات ، ومحاولة إيجاد قضايا جوهرية مشتركة تكون فى صالح الاستعارة من مصدر بعينه . وليس عن أى مصدر آخر .

• كانوا باتجاهاتهم تلك ينقضون التحليل المضبوط للظروف التاريخية المادية التى جمعت تأثير ثقافة قومية على أخرى ممكناً وضرورياً .

ولقد كون جوزيف بديه اتجاهها يتشكك فى أمـ . كانية توصل المنهج المقارن الذى تبناه البنفيون الى نتائج يطمأن إليها مال إليه جانب من دارمى الأدب والفولكلورىين الفرنسيين . بينما ظل عالم الفولكلور التشيكي الكبير بولفسكا ممرراً على الاستمرار فى إثبات صلاحية مبدأ هجرة الموضوعات .

د - المنهج الجغرافى - التاريخى : أما الجهد العظيم الذى طور من ذلك المبدأ فقد تم الى درجة كبيرة على يد باحثين من البلاد الاسكندنافية على رأسهم : كارل كرون ، الذى أسس مع الباحث السويدي سيدوف ، والدنماركى أولريك ، اتحاداً درايًا لعلماء الفولكلور (أصدقاء الفولكلور) الذى يصدر سلسلة : نشرات أصدقاء الفولكلور ، F.F.C. ، وعلى يديهم وجد ما عرّف فى تاريخ علم الفولكلور بالمدرسة الفنلندية ، التى أطلقت على منهجها المنهج الجغرافى - التاريخى ، وجارى العمل وفقاً لذلك المبدأ من الباحثين الروس بمجموعة منهم الدرييف .

وقد أحرز هذا الاتجاه تقدماً ولاشك ، خاصة من الناحية التقنية الخالصة . فعلى هديه تم مسح وتنظيم الحكايات وصورها المتنوعة : وكان اتجاهه بمحورته أن تجدد الصورة التاريخية الأصلية والموطن الأول لحكاية ما ، وأكثر من ذلك ، فإن كل المتغيرات المعروفة لأى حكاية تعتبر متساوية القيمة ، وصار تحقيق تلك

المتغيرات يعتمد على الجداول الإحصائية . ويكشف التحقيق أن نقطة النهاية في تطور الحكاية هو صورتها التامة الأكثر تكاملاً . وليس أكثر أشكالها بساطة وبدائية - والذي قد يعتبر بحق نقطة البداية . وقد افترض أن الموطن الأصلي الأول للحكاية هو البلد الذي تقرب فيه حكاية ما اقتراباً كبيراً من هذه الصورة الأصلية المفترضة ، والتي أهدت المناهج المتداعية تكوينها .

لقد كان الاهتمام الشكلي في المقارنات وإيجاد الصلات بين الصور المتغيرة ، والمحاولة المبسرة لإعادة خلق الشكل الأصلي المفترض واللغة الأصلية المفترضة ، هما نقطتا الضعف اللتين حدثتا من فاعلية ، المنهج الجغرافي - التاريخي ، .

هـ - المدرسة الأنثروبولوجية : في نفس الوقت (منتصف القرن التاسع عشر) ونتيجة أيضاً للتوسع الاستعماري تراكمت كليات متزايدة من المادة والشواهد التي جمعت من حياة وثقافة المجتمعات في أفريقيا وأمريكا الجنوبية وفي استراليا وجنوب وشرق آسيا وعلى جزر جميع المحيطات ، يمكن من ناحية مشابقتها بلغة وأسلوب حياة الشعوب الأوروبية ، ومن ناحية أخرى لا يمكن تفسيرها أبداً برباط ثقافية تربط بين تلك الشعوب والأوروبيين . ولم يعد من الممكن الأخذ لا بنظرية توارث الثقافة عن أصل واحد مشترك ، كما فعلت المدرسة الميثولوجية ، ولا بنظرية المؤثرات الثقافية والاستعارات ، كما فعل اتباع بنى . وكان من الضروري البحث عن تفسيرات جديدة .

وهنا ظهرت نظرية علمية جديدة اتخذت في تاريخ العلم اسم المدرسة الأنثروبولوجية ، وكان للباحثين الانجليزى تايلور والاسكتلندي لانج فضل تأسيسها ، وسر هان ما وجدت النظرية استجابة لها في كثير من البلدان الأخرى . وانشعبت منها تيارات استفادت بنتائج بعض العلوم الجديدة مثل علم النفس فظهر

ماسمى باسم المدرسة السيكلوجية بجناحيها : المتابع لقوت والآخر الموالى
« لفرويد » .

ولم تجد المدرسة الانثروبولوجية في روسيا كثيرا من المتأثرين بها إلا
سمتزوف ، الذى وسمها بالنظرية الميثولوجية ، وكربتشنيكوف ، وفى بعض
عناصر نظرية فسوفسكى عن « الدرامات الشعرية التاريخية » وهو يحاول أن
يوجد مركبا من الظواهر المختلفة في عالم الفولكلور .

وكان المبدأ الاساسى لتلك النظرية أن الجنس البشرى كله يتمتع بنفس
العقلية ، وأن قواين التطور متماثلة وأن الانسان مر في كل مكان بنفس مراحل
الحضارة محتفظا إلى حد كبير ببقايا المراحل الماضية في الاشكال الحضارية
الآخيرة . وهذا مايفسر وجود التشابهات في كثير من العناصر الثقافية لدى شعوب
متباعدة .

وإذا كانت تلك المدرسة قد أثارت مشاكل خلافية كثيرة مثل آراء ممثليها
حول نشأة الدين والسحر وغير ذلك الآف — كما ترى طرحوها ، إلا أن الضعف
المكبر في موقف النظرية أنها من مفهومها الوضعى من ناحية وبسبب أخطائها
المنهجية في العمل من ناحية أخرى ، حيث كان اتباعها يقومون بجمع شتات من
العناصر الثقافية التى تنتمى إلى ثقافات مختلفة ويسلكونها في سياق واحد وكأنها كل
متجانس ، زد على ذلك أنهم كانوا يدرسون تطور الظواهر دائما بعزلها عن تطور
الحياة الاجتماعية في مجموعها .

و — المدرسة التاريخية : وجدت حركة الدرامات الفولكلورية في روسيا

نفسها في موقف جديد ، لقد تكشف للعلماء جوانب القصور في المناهج التى اتبعتها
المدارس السابقة المشار إليها ، وأدركت أنها تحمل مسئولية نقل مشاكل الدراسة
إلى أرض أكثر صلابة تعتمد على الحقائق التاريخية . وكانت الصيغة التى لجأوا

لأليها هي الاحتكام إلى الواقع التاريخي . ومن هنا ظهر ما سمي « بالمدرسة التاريخية » . وكانت تلك إضافة روسية .

إذ في ستينات القرن التاسع عشر ظهر كتاب « مايكوف » ، « بيلينات عصر فلا ديمير » ، حيث طرد المؤلف من ذهنه المشاكل التي كانت شديدة الغموض في ذلك الحين مثل آثار الأساطير البدائية في الملاحم . وبدأ يبحث في البيلينا عن انعكاس تاريخ الأخلاق والعادات وحالة الدولة ، مركزا البحث على « دولة كييف » ، بالذات ، كما كانت تسمى في ذلك الحين . ويقارن مايكوف بين أسماء أبطال البيلينا والأسماء التاريخية التي تحتفظ بها سجلات التاريخ ، كما يقارن صورة الأخلاق والعادات في البيلينا بما هو معروف من أساليب الحياة بين حاشية الأمراء في المصادر التاريخية . وقد جمع الحقائق المتصلة بحياة دولة كييف والأقاليم الأخرى ، ووصل من كل ذلك إلى نتيجة مؤداها أن بيلينات « عصر كييف » وضعت في الفترة بين القرنين العاشر والثالث عشر .

ويمكن من عرض هذه المحاولة أن نستشف الملامح المميزة لمستقبل المدرسة التاريخية ، بكل ما تفوقت فيه (البحث عن الأسس التاريخية الحقيقية للملاحم) وكل ما يعاب عليها (خاصة اعتبار الملاحم أثرا تاريخيا أكثر منها عملا شعريا فنيا) .

وقد تسلسل هذا الاتجاه الجديد إلى عمل كثيرين ، حتى بين الباحثين القدامى ، ومنهم على سبيل المثال « ميلر » ، المنى كان من أتباع المدرسة الميثولوجية ، ولكنه في أثناء تحقيق لبيلينا « اليجا الميرومي » ، مثلاً : كان وهو يبحث عن أقدم الأسس الميثولوجية فيها ، يشغل نفسه أيضاً بالكشف عن « الطبقات التاريخية » ، عن طريق المقارنة الدقيقة للصور المتغيرة .

أما أتباع المدرسة التاريخية المتحمسون فقد مضوا متجاوزين رائدهم مايكوف . وكان أبرزهم « خالانسكي » الذي نشر في ١٨٨٥ بحثا عن « بيلينات عصر كييف » ، توصل فيه إلى أن تلك البيلينات لا تمثل عصر كييف إلا بالاسم فقط وإنما ترجع أصلا إلى عهد أكثر حداثة من ذلك ، إلى زمن تركز موسكو في القرنين الخامس عشر والسادس عشر . ودعم فكرته بمقارنة تفاصيل تاريخ وأساليب الحياة في البيلينا بأساليب حياة أمراء وأشراف روسيا الموسكوفية القديمة .

وهذا الخلاف في النتائج على هذا النحو يكشف أيضا عن أحد عيوب المدرسة التاريخية ، إذ أفسحت مكانا للذاتية والتأويلات والتخمينات .

ومع تطور حركة الدراسات الفولكلورية في روسيا تزايدت سيادة المدرسة التاريخية حتى أصبحت هي الاتجاه الغالب وتعتبر الكلمة الأخيرة في العلم إلى قيام ثورة أكتوبر .

أما نقد المدرسة التاريخية ، بشكل حاسم فقد وجهه « سكافتيموف » ، لما نشر كتابه « الدراسات الشعرية وخلق البيلينا » ، ١٩٢٤ حيث بين عدم الثبات ، المنهجى الذى تعاني منه المدرسة لما تلجأ إليه من « تشابهات في الاسماء والألعاب أو الاتفاق الظاهرى مع الوقائع التاريخية » ، وكذا للذاتية الغالبة على مثلها ، بل وعدم متانة التكوين العلمى لأولئك الممثلين ، .

وكان كلتويا لا قد سبق إلى التنبيه إلى ضرورة أن يضع الباحثون في اعتبارهم الطابع الطبقي للمادة الفولكلورية ، وهو ما لم تلتفت إليه المدرسة التاريخية كثيرا . ولما أعطى بعض ممثلى المدرسة ، أمثال « ف . ميلر » ، اهتمامهم إلى هذه الزاوية خرجوا بنتيجة مؤداها أن الابداع الشعبى تم في أحطاف الطبقة العليا الحاكمة . وهذا ما ثبت — فيما بعد — بجافاته لحقائق الابداع الشعبى . ولقد

لقيت فكرة الأصل الأرستقراطي الفولكلور صدى عند باحث شهير هو « هانز ناومان » ، فيما بعد الحرب العالمية الأولى ، ونماها . وتصدى له كثير من الباحثين لما وجدوا في فكرته تلك من دلالات رجعية فضلا عن سطواتها المنهجية .

وكان ذلك التشابه بين بعض نتائج دراسات بعض أتباع المدرسة التاريخية وأفكار هانز ناومان دليلا على انحراف ممثليها باعتبارهم سائرين في دروب منمالة ، منذادين نحو تأويلات خاطئة لطبيعة الابداع الفولكلورى نفسه ودلالاته الاجتماعية . وقد ساهم في توجيه المدرسة الخاطئة الفصل بين النظرية والتطبيق ، ونظرتها الأكاديمية الخالصة لظاهرة تمثل الحياة الحقيقية الفعالة ، وأنها لم تنبئ إلى « حملة » العمل الابداعى الشعبى .

ز - المدرسة الديمقراطية الثورية : لنا أن نتوقع كأحدى نتائج إدراك الباحثين للآزمة التى وصلت إليها المدرسة التاريخية خلال عمل روادها نحو إرساء أسسها الإيجابية ، أن يكون قد نشأ اتجاه آخر يكاد يكون متآنيا معها . وقد كان هذا الاتجاه الآخر أحد آثار نضوج ظروف العصر (النصف الثانى من القرن التاسع عشر) لاستقبال الأفكار الديمقراطية .

وقد حمل هذا التيار عبء لفت الدراسات نحو الدلالة التاريخية والاجتماعية . للابداع الشعبى ، والتنبيه إلى أهمية القرب من النص الشعبى وهو فى بيئته التى يعيش بينها ، والتعرف على الظرف الذى يكسبه حيويته .

وقد كان الناقد العظيم « بلانكى » أول من طرح بدايات هذه الأفكار خلال شجبه لاتجاهات « دعاة السلافية » ، مثل « القوميين الرسمية » - أو الميثولوجيين من بعدهم - وكذا معارضته لموقف الليبراليين المتعاطفين مع الأفكار الغربية . فهو لم يهتم بصدى الماضى فى الفولكلور فحسب - كما فعل الرومانسيون -

ولأنما كان بلينسكى يهتم أساسا بانعكاس الحياة ومفهوم العالم فى الفولكلور فى
الريف المماصر . كما أنه لم يجاريهم فى النظرة المثالية إلى المأثورات الشعبية وتمجيد
أساليب الحياة القديمة ، وإنما أكد وجود عناصر بينها من بقايا جهود الخرافة
والتعسف الاجتماعى والأسرى.

وفى الطرف الآخر نظر الليبراليون إلى التراث الشعبى نظرة سلبية ، وخير
معبّر عن اتجاههم د. مليو كوف ، الذى قال فى أحد كتبه (بجمل تاريخ الشعر
الروسى) : تتميز حكاياتنا ، مثلها مثل الأغاني ، بهذه السمة الخاصة ، وهى :
ضرورة التعبير الشديد للوضوح عن النقص والمعجز جميعا ، ولا بد أن يبدو فيها
تماما وقم حياتنا وقسوتها ، ويبدو ذلك أيضا فى الشعر الملحمى الذى يتطلب
تقدما اجتماعيا أكبر . وفى الحكايات الروسية يظهر فقط الخيال الجامح
الملىء بالمبالغات والقسوة . ولا تعرض لنا البيلينا إلا تعظيما للقوة المادية وفقر
الحياة العقلية . . ولكن بلينسكى لفت الانتباه إلى ما فى الفولكلور من تعبير
عن الاهتمامات والاشواق الحقيقية للكتل الشعبية ، وركز بوجه خاص على
ما فى الفولكلور من تعبير عن عناصر الاحتجاج الاجتماعى والميول الثورية .

وفى إطار هذه المبادئ العامة عملت مجموعة من الباحثين فى ميدان التراث
الشعبى ، منهم دوبروليوبوف وتشرنيشفسكى وبريزوف وخوديا كوف . وقد
حاولوا تطبيق هذه المبادئ السكلية فى أبحاثهم التطبيقية ، وطوروا بذلك لاتجاهات
البحث ووجهة نظره فحسب بل وتقنياته ومناهجه أيضا . وتكاد موضوعات
البحث التى طرحها دوبروليوف — ومن تلاه — تشكل برنامجا واحدا يتطلب
مجموعات متزايدة من الباحثين لتغطية موضوعاته فقد كان يرى ضرورة البحث
عن دلالة التناقضات الضخمة داخل عناصر المادة الفولكلورية — مثل تعبيرها

من جوانب مظلمة من الحياة وأخرى مشرقة - ، تفسير ذلك تاريخيا . وكذا البحث عن الاختلاف بين فولكلور الطبقات الاجتماعية المختلفة ، مع الوضع في الاعتبار تأثير الطبقات الحاكمة والكنيسة على ايديولوجية الجماهير . وبالنسبة للإبداع الفولكلورى نفسه فقد نبه إلى ضرورة دراسة عمليات التغير التى تعتريه كما رفض النظرة الاكاديمية الباردة إلى العمل الإبداعى فانها تجعلنا بعيدين عن فهم النص فى حالته الحية الفعالة ، كما أنها لا تقدم إجابة لمن يحاول التعرف على الحياة وأساليب المعيشة ، ولا نعى العالم وسيكولوجية الجماهير كما تبدو خلال الفولكلور . وقد رفض الاقتصار فى البحث على الجانب الشكلى مثل صور النصوص بين الأقاليم وما إلى ذلك وإنما يظل هذا كله غير كاف ولا يفسر أهمية ذلك النص ولا علاقته بالناس . ومن هنا تتبع أهمية دراسة الظرف الخارجى والداخلى المحيط بالنص ، والاهتمام بالرواية أنفسهم وشخصيتهم المبدعة .

وقد سار ممثلو المدرسة الديموقراطية الثورية على هدى هذه المبادئ والتقاليد . وكتبوا كثيرا من البحوث التى تعالج بعضا من تلك التقاطع . مما ترك آثاره فى الحركة الفولكلورية المعاصرة لهم وفى الأجيال التالية .



رسوخ حركة الجمع :

كان انتعاش الحركة الاجتماعية ، والسماح ب بروز الاتجاهات الديموقراطية فى الصحافة والآداب والعلوم منذ ستينات القرن التاسع عشر ، عاملا هاما فى حدوث موجة ثانية من الاهتمام الواسع بجمع الإبداع الشعبى ؛ تشابه الموجة الأولى التى - حدثت على يد الرومانسيين كصدى للاهتمام بشاكل الشعب فى الثلاثينات .

ولكن هذه الموجة الثانية استفادت بالنتائج الإيجابية التي توصلت إليها الدراسات السابقة ، واهتدت بالمبادئ الديمقراطية . وكان العمل الميداني في جميع عناصر الإبداع الشعبي والاحتكاك بالتراث الحي يكشف الفروق بين الاتجاهات ويضع المشاكل النظرية على محك الواقع .

ثم انتظمت حركة الجمع — التي كانت تعتمد على الجهود الفردية من قبل — ضمن برامج قسم الاثنوجرافيا من الجمعية الجغرافية (تأسست سنة ١٨٤٦) . وكان هذا القسم يرسل بعثات علمية عديدة لمختلف الأقاليم وينشر البرامج الخاصة بجمع المواد ، كما يحتفظ بهذه المواد بشكل منظم في أرشيفه ، ونشر معظمها في نشراته المختلفة وخاصة في « حولياته » ، وتابعت جمعية « محبي الأدب الروسي » بموسكو نشاطا من نفس النوع .

وقد أنجزت تلك الموجة الكثير من الاكتشافات بالمناطق المختلفة وخاصة في مجال التراث الملحمي الحي . كما أنجبت غير واحد من الجامعين الممتازين ، أمثال « بارسوف » الذي كان مدرسا بالمدرسة الدينية العالية ولكنه ساهم في تطوير العمل بميدان الفولكلور ونشر مجلداً من ثلاثة أجزاء عن بكائيات المنطقة الشمالية ، و « شين » الذي نشر مجموعة ضخمة من « الأغاني الشعبية الروسية » ، ثم عن « الروسي في احتفالاته وأغانيه » ، وإلى نفس الفترة يرجع ظهور الحكايات الشعبية الروسية ، التي جمعها مدرسو الريف بمقاطعة « تولا » تحت إشراف « أرلن » .

وتجدد نشاط الجامعين مرة أخرى في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، إلا أن التجميع اتجه أساسا نحو الأنواع الشعرية والبلينا على وجه الخصوص (التي كانت مركز اهتمام « المدرسة التاريخية » صاحبة السيادة إذ ذاك . وقد اتجه نشاط الجامعين إلى اكتشاف نصوص جديدة متابعين تقاليد

الجامعين الكبار السابقين . وكان يقدم لما ينشر من المواد المجموعة بمقدمات طويلة تصف الظروف الطبيعية والاقتصادية لحياة المنطقة مع سير مفصلة عن حياة الرواة مع مراعاة الأداء والأسلوب الشعري الذي يتميز به كل منهم . لقد كان الجامعون يبذلون أقصى الجهد لتقديم صورة كاملة للإبداع الشعبي والحياة الشعبية التي انعكست فيه . وتدفت المواد الفولكلورية على العواصم (سان بطرسبرج وموسكو) لا إلى الجهات التي ذكرناها كالجمعية الجغرافية الروسية في بطرسبرج وجمعية محبي الأدب الروسي في موسكو فحسب بل تدفت أيضاً على القسم الأثنوجرافي في جمعية التاريخ الطبيعي ، والأثنوبولوجيا والأثنوجرافيا في موسكو أو إلى قسم اللغة والأدب الروسيين في أكاديمية العلوم ببطرسبرج . واهتمت دوريات متنوعة بنشر المواد والأبحاث الفولكلورية مثل : المجلة الأثنوجرافية ، ومجلة الماضي الحى ، وتقارير وحوليات الجمعيات الجغرافية والأثنوبولوجية .

هذه السكينة الضخمة من المادة الفولكلورية التي جمعت قبل الثورة لم تضم إلى بعضها ، وبقيت مبعثرة بين الهيئات والأفراد ، رغم بعض الجهود الفردية لمحاولة توحيد بعض الموضوعات أو النصوص . ولم يتم عمل بيلوجرافيا كاملة لكتب الفولكلور .

الفولكلوريات السوفيتية :

توقف عمل الفولكلوريين في التجميع ، في السنوات الأولى التالية للثورة . (بسبب أحداث الثورة نفسها ، وبسبب حرب التدخل الأوربي ، وبسبب آثار الحرب العالمية الأولى) ولكن العمل تقدم بعد ذلك على نطاق واسع . وأضيف إلى الاهتمام السابق بفولكلور المدينة والمصانع وأصحاب الحرف . كما اهتم الجامعيون بحماس لاكتشاف عن الفولكلور الذي يعكس الحركات الثورية في الأزمنة الماضية ، والإبانة عن فولكلور القوميات المضطهدة . وكان من بينه

ما ركزت عليه عملية الجمع الكشف عن ديناميات الفولكلور والتغيرات التي حدثت فيه نتيجة تغيرات الحياة الاجتماعية والاقتصادية .

وتولت مؤسسات البحث العلمى - بعد أن أعادت القيادة الثورية تنظيمها وإنشاء تخصصات جديدة - توجيه العمل المنهجى فى جمع الفولكلور ودراسته، وأصبح للفولكلور فروعاً فى أكاديمية الدولة للدراسات الفنية والعلوم وفى اتحاد المؤلفين السوفيت وغيرها . وامتدت هذه الرعاية إلى المدن الاقليمية بالجمهوريات والقوميات المختلفة التى يضمها الاتحاد السوفيتى . وظهرت أخبار عملية الجمع والأبحاث فى دوريات وحوليات متنوعة اختص بعضها بميسان الفولكلور مثل « الفولكلور الفنى » . ونبه المختصون إلى حالة النشبت التى كانت عليها مصادر المادة المجموعة قبل انشور فاهتموا بضم المادة المتجمعة فى العهد السوفيتى إلى أرشيف واحد منظم . ودخلت دراسة الفولكلور ضمن البرامج التعليمية العالية .

ولكن فى أى اتجاه تقدمت الدراسات فى علم الفولكلور خلال الفترة التالية للثورة ؟

لم تكن المناهج الجديدة قد انضحت وضوحاً كافياً . كما أن مبادئ المادية الجدلية لم تكن قد سادت تماماً ، ومن ثم كانت تتعرض للاختلافات أو التطرف الساذج أو الانحراف . لذا نما العمل فى الفولكلوريات متبعاً قانون المقاومة الأقل ، وفقاً لنفس الخطة التى كانت متبعة فى سنى ما قبل الثورة . وكان الاتجاه السائد هو اتجاه المدرسة التاريخية . كما كان من قبل ، وإلى جوارها كان التيار الديموقراطى الثورى وبقايا المدرسة الانثروبولوجية (الاثنوجرافية) ومدرسة الدراسات الشعرية التاريخية لفسلوفسكى . وقد تصاعدت صيحات النقد ضد تلك المدارس والاتجاهات نتيجة الشعور بما يعقورها من ضعف فى الجانبين النظرى والعملى .

وبالمثل تلقى الضربات من قبل المدرسة الشكلية بمختلف درجاتها والتي كانت قد قويت إذ ذاك كاتجاه في المجال الأدبي . وقد عني ممثلوها الذين اتجهوا إلى الفولكلور أمثال تسرمونسكي وفولسكلوف وبروب باستخلاص مبادئ وقوانين قوالب وأشكال التعبير وطرق بنائها . فبحنوا في نظم الشعر وتناولوا مشاكل الموضوعات والموتيفات . ولم يحظ هذا الاتجاه في ذلك الوقت المبكر بتقدم كبير . كذلك أدى الرفض المندفع للمدرسة والاتجاهات السابقة نتيجة اعتبارات أيديولوجية غير ناضجة إلى الميل المتحمس لربط الأعمال الشعبية ودراساتها بوجهة نظرا اجتماعية ساذجة . وكان أحد نتائج هذا الحماس أن وجد من يدين ملحمة شعبية لأنها تحكي عن الفرسان والأمراء وتمجدهم . لقد كانوا ينظرون في كل عمل شعبي إلى « جواز مروره الطبقي » .

ولم ينحسر هذا الاتجاه إلا بعد أن شنت « البرافدا » في أواخر عام ١٩٣٦ هجوما نددت فيه بضيق أفق هذا الاتجاه وأبانت عن أنه في نتائجه يلتقي مع الاتجاهات الرجعية .

ومهما يكن من أمر فقد كانت تلك الفترة فترة تمحيص واختبار نقدي لكل التيارات والاتجاهات ، وتلجس للطريق المؤدى لفهم أعمق لظواهر الحياة والمجتمع ، وطبيعي أن تظهر خلالها تطرفات وانحرافات في الفهم إلى أن تستقر الأيديولوجية الجديدة وتنجب أبناءها الخالص . ولكن الشيء الثابت هو استمرار الانتفاع بشمار عمل الأجيال السابقة وتراثهم العلمي وتنمية الجوانب الإيجابية من تقاليدهم . وقد حدث هذا مع مختلف التيارات السابقة كما جرى مع نظريات العالم اللغوي مار Marr الذي قام بدراسات رائدة في مجال الظواهر اللغوية معتمدا على منهج التحليل البايونولوجي ، وعن طريق تحليلاته الفيلولوجية قام — هو وأتباعه — بدراسة مجموعة من الأساطير .

وقد اتسع — بمرور الوقت — أفق الباحثين ومجال عملهم مع السيادة التدريجية للمناهج والمبادئ الجدلية .

ووصل الاهتمام بالفولكلور — منتزعا من المجال المتخصص إلى المستوى الجماهيري وساعد في ذلك الحزب والحكومة — أن دخل الابداع الشعبي ، في كافة مجالاته : الشعر والموسيقى والرقص ومختلف مناحي الفن الفولكلوري ، في إطار النشاط الثقافي والفني العام ، فأقيمت العروض والمؤتمرات بل والاحتفالات الخاصة بالفن الشعبي . وحتى الصحف السيارة ساهمت في تقديم ألوان من الابداع الشعبي والتعريف به .

لقد أدرك الفولكلوريون أن عليهم واجبا وهو أن يكشفوا عن أحد كنوز تراث الأمة وهي ثروات الابداع الشعبي وتبيان القيم الفنية والتاريخية التي يحملها الفولكلور .

كما أدرك كل من الدولة والحزب باعتبارهما الممثلان لمصالح عامة الشعب أهمية ذلك مساهما في تدعيم ثقافة الشعب الاشتراكية ، وتأسيس قيمه العلمية والفنية .

ويقف عرض يورى سوكولوف للاتجاهات والتيارات التي سادت حركة الاهتمام بالفولكلور ودراسته — بالطبع — عند الفترة المعاصرة له . وقد آثرنا تقديم هذا العرض بشيء من الإفاضة هادفين إلى إتاحة الفرصة — قدر استطاع — للتعرف على ما كان يجري في تلك البلاد ، التي ندر ما نعرف عن بحريات الحركة العلمية والثقافية بها ، بأنه في مجال الفولكلوريات ، وتحقيقا لما قطعناه على أنفسنا في بداية هذا الحديث واتفقنا على أهميته ، ولأن هذه التوطئة النظرية — بشقيها : قضايا الفولكلور وتاريخه — تبسط الأساس الذي سيبني عليه دراسته للأشكال والأنواع الفنية . وقد التزمنا — قدر الطاقة — بنص كلام المؤلف ولم نشأ التدخل تاركين له التعبير عن وجهة نظره .

ولكننا قبل أن ننتقل إلى الجزئين التاليين من الكتاب نود أن نعيد التذكير

بما أسلفنا من ملاحظات حول أخذ المؤلف بوجهة النظر التي تقصر الفولكلور على فون القول الشفوية ؛ وأن المؤلف نفسه كان من المخضرمين الذين عاصروا عهدي ما قبل الثورة وما بعدها ، وهو نفسه كان من اتباع المدرسة التاريخية ، ولما تحول - مع العهد الجديد - انحرف إلى شيء من الاجتماعية الساذجة ، ومع أنه عدل عنها إلى تبني منهج مادي جدلي أوسع أفقا إلا أن بقاياها تظهر في حمائه - غير الحذر - لكل المادة الفولكلورية .

على أية حال لا يسمننا إلا تقدير مرونته الفكرية وقدرته على العدول عما كان يتكشف له من اتجاهات خاطئة منتقلا إلى السارات التي يعتقد بصحتها . وقد ظهر هذا من خلال عرضه .

ويكشف عرضه ، الذي يتسم بالشمول والترابط المحكم - حقا - عن تطور الحركة الفولكلورية ، وتخلق كل اتجاه أو تيار في حضنة سابقة منتفعا بخير تقاليد سلفه ومصححا نواحي القصور لديه . ويربط المؤلف كل ذلك - بصورة ظاهرة مرة وخفية مرة - بتطور الحركة الاجتماعية التي تحيا بينها الحركة الفولكلورية وتعتبر انعكاسا لها .

ويزيد من تقديرنا لهذه الدراسة النظرية أنها عمل رائد ، فلم يسبق يورى سوكولوف من تعرض بهذا الشمول لقضايا الفولكلور وتاريخه ، ولعل هذا أحد الأسباب الأولية في المكانة التي حازها كتاب الفولكلور الروسى ، في تراث الدراسات الفولكلورية في العالم .

الباب الثاني

الفولكلور قبل ثورة أكتوبر

من المفيد أن نلقى منذ البدايه نظرة على محتويات هذا القسم لنكون

تصورا إجماليا للوضوعات التي يدالجها :

- ١ - في أصل الشعر ومراحل نموه الأولى
- ٢ - شعر الاحتفالات المرتبطة بالتقويم السنوي
- ٣ - احتفالات الزفاف وأناشيده
- ٤ - مراسم الجناز وبكائياته
- ٥ - بكائيات الجندية
- ٦ - النعازيم والرقى
- ٧ - الأمثال والألغاز
- ٨ - السيلينات (الملاحم الشعرية)
- ٩ - الأغاني التاريخية
- ١٠ - المنظومات الدينية
- ١١ - الحكايات
- ١٢ - الدراما الشعبية
- ١٣ - الأغاني الأيريكية
- ١٤ - الموقعات الشعبية
- ١٥ - كتب الأغاني والاقباسات الدارجة للأغاني
- ١٦ - فولكلور المصانع والورش

ومن الصعب أن نعرض هنا كل هذه الموضوعات . ولكن المؤلف يقدم
خبرنا من الملاحظات القيمة التي تتعلق بخصوصيات المادة الفولكلورية ، ومعالجته
لذلك المادة منهجيا مثال يجب أن يحتذى ، وقدرته على الربط بين شكل العمل الفني
ومضمونه تعتبر نموذجاً تعليمياً ، هذا فضلاً عن انكائه على تحليل الأعمال تحليلاً
اجتماعياً تاريخياً ممتازاً . وكان وهو يهتم بالدلالات الاجتماعية للتعبير الشعبي لا يغفل
أبداً عن الخصائص النوعية للإبداع الفولكلوري وتقاليدته وتاريخه الخاصة .

وسوف نقتصر هنا على إيراد الملاحظات المنهجية والنظرية العامة التي ينتظم
حولها العمل ، وتشكل رؤوس المسائل التي يعالجها تحت كل موضوع .

١ - في أصل الشعر والمراحل الأولى لنموه : يشكل هذا الفصل خلفية نظرية
ضرورية لفهم نظريته إلى أصل الإبداع القولي الشفوي ، وإلى الأرضية التاريخية
الضرورية لفهم ظروف المجتمع السلافي الخاصة التي انبثقت منها تقاليده ومعتقداته
التي انعكست في هذا الإبداع .

أثبتت الدراسات الأنثروبولوجية حول أصل اللغة أن الكلام المنطوق قد نما
من خلال تطور عادات العمل ، وأن العامل الحاسم في ظهور الفن وتطوره منذ
العهد الإنساني الأولي (مرحلة المشاع قبل القبلية) كان إيقاع العمل . لقد كان
الإنسان يهون جهده ويشير نفسه بإيقاع الحركة الجسدية وبالحن واللفظ . وقد
شرح هذه الظاهرة - منذ وقت مبكر نسبياً - كارك بوشر K. Bucher في كتابه
الشهير « العمل والإيقاع » Arbeit und Rythmus ، (ليزج ١٨٩٦) .

وفي تلك المراحل الأولى نشأ ما يمكن أن نصفه « بالظاهرة الفنية المختلطة » ،
أو الممتزجة حيث كان الفن مختلطاً بشكل غير متميز إلى فروع أو أجناس بأحيائها .
وكانت العناصر الفنية تتعايش معاً ثم أخذت تبرز في الأنواع في العصور التالية .

إلى أن خرجت منها فروع : الرقص ، والموسيقى ، والشعر . وكانت الأصوات المنطوقة في المراحل الأولى تقليداً للأصوات ، وإعادة إصدار لأصوات العمل وصيغاته الانفعالية الموقعة . ومع تطور الحضارة نمت اللغة ونمت أيضاً النص الأدبي وصار أكثر تعقيداً ، ولكنه لم يتخل عن رابطة بالايقاع والحن .

ولقد عثر الباحثون على شواهد في فولكلور الشعوب البدائية لم يكن للنص أبداً قوام ثابت . وكان النص الأدبي ارتجالاً متغيراً يعتمد على إيقاع ثابت وقرارات منتظمة متكررة . وبقي عامل الارتجال محتفظاً بقوة فعله يواجهنا في فولكلور كل الشعوب ويعلم عن نفسه بدرجة كبيرة حيناً وبدرجات أقل حيناً آخر . وقد حافظ الارتجال على قوة فعله تلك في الابداع الشعبي معتمداً على أن وسيلة حفظ الابداع الشعبي كان ذاكرة رواته وناقليه من مغنين وقصاصين وغيرهم من حملة الفولكلور .

وإذا كانت الرابطة بين الفولكلور والعمل بقيت محفوظة ، إلا أن تطور أجناس الفولكلور قد جعل تلك الرابطة تبدو أقل وضوحاً ومباشرة . وإذا تركنا جانباً أغاني العمل ، مثلاً ، لوضوح الرابطة بها ، وتأملنا ألوان الفولكلور سنتضح أمامنا تلك الرابطة في أغاني الأطفال وألعابهم وفي مشاهد الجماهير الاحتفالية ورقصاتها .

ومع تطور الحياة الاجتماعية - الاقتصادية تطور الشعر متوازياً مع تطور الأغنية الكورالية ، وكذا الرقص الكورالي السحري والدينى . فتزايدت تعدد النص القولى في الدرس الكورالى ، وقل نصيب قائد الكورس المفرد ثم انقسم الكورس إلى قسمين يتوزع النص بينهما . وعن هذا الطريق نمت الملحمة والحوار الشعرى . وعلى هذا النحو انفصل أيضاً دور المغنى المنفرد ، سلف الشاعر والموسيقى والراقص .

وهكذا نجد أن اتجاه التطور كان يتحرك مبتعدا عن المغنى نحو الشاعر ، متأنيا
مع الانفعال التدريجي للموسيقى عن الرقص . ومن ثم انفصلت الأغنية عن
المصاحبة الموسيقية . وأخيرا استقل النص الأدبي عن النغمة . ولازالت آثار هذا
الأصل المختلط ترى في الإبداع الشعري المعاصر ، طالما أن الإيقاع واللحن يلعبان
دورا كبيرا فيه ، وحيث الإيماءة والحركة لهما دورهما أيضا في العملية
الشعرية .

وينتقل المؤلف إلى عرض النتائج التي توصل إليها العلماء مستعينين بالمادة
اللغوية والآثرية لتوضيح نشأة الشعوب السلافية وطفولتها ، وأشكال الانتاج
وعلاقاته في مراحلها التالية . ثم يتحدث عن الزراعة وتربية القطعان باعتبارهما
العمل الرئيسى للسلاف الشرقيين في مرحلتهم القبلية ، وآثار ذلك على تنظيمهم
الاجتماعى وأشكال الأسرة والزواج . ويقصص الملامح الأساسية لدين النظام
القبلى لديهم إلى ثلاث مبادئ : المايوية ، والسحر ، وعبادة الأسلاف . ومنها
ينتقل إلى تتبع عبادة الأسلاف بين فلاحي ، وسكان المدن ، في روسيا الانقطاعية .
وكيف اختلطت عناصر من تلك المعتقدات بالمستحدثات المسيحية .

وهو يرمى من هذا العرض إلى التعريف بأسس الأفكار الدينية التي كانت
موجودة تحت ظل التنظيم القبلى وبدايات العهد الانقطاعى ليكون الدارس أكثر
قدرة على فهم منتجات الفولكلور التي ترتبط أصولها بسمات وآثار ثقافات
العهد السابقة .

٢ - شعر الاحتفالات المرتبطة بالتقويم السنوى : يعتبر الشعر الفسلاحي

الاحتفالى من أكثر أنواع الفولكلور احتفاظا ببقايا الأوضاع القديمة . ويتضح
فيه بصورة ساطعة ، مثله مثل الأدعية السحرية ، امتزاج الثقافتين ، الوثنية
والمسيحية ، وهو ما يسميه « بازدياج العقيدة » .

وقد تركزت الاغاني الكورالية والالاب والمراسيم الاحتفالية في الريف حول طائفة من الاعياد ، مثل : ميلاد المسيح وتعميده وصعود العذراء وذكرى بعض القديسين . ولكننا إذا كشنا هذا النطاء المسيحي سنكتشف العقيدة الزراعية القديمة من تحته . وفي طياتها سنجد آثار السحر البدائي ، ليس فقط بغرض الحماية من بعض القوى المادية « غير النظيفة » ، (ما يدعى بالسحر والوقائ) ، ولكن أيضا بهدف تأمين الانسان بقيم إيجابية مثل الحصوبة والثروة والحب ، وما إلى ذلك (السحر الانتاجي) .

ويعدد سوكولوف أنواع الاغاني التي تصاحب الاحتفالات والكرنفالات والمواكب — وخاصة ما يتصل منها بأعياد رأس السنة والميلاد — وأشهرها الكوليادكي والستشدرفكي والكوبالا ، وبأخذ في تحليل تلك الأنواع موضوعات الموضوعات والموتيفات الأساسية فيها ، وكيف تجدل عناصر متنوعة سحرية وبدائية ومسيحية وتاريخية وأسطورية لتشكيل لوحة العمل الفني . ويبين التطور التدريجي لتلك الأنواع وآثار ذلك على قوالبها وموضوعاتها . ويشير خاصة إلى أغاني ما بعد الحصاد « دو جنسكي Dozhinki » ، وبما يظهر في موضوعاتها من شكوى من العمل الثقيل أو الحلم بالمتعة أو مدح لاسادة ، والتي ترجع موتيفاتها إلى النظام القبلي وحياة الاسرة الكبيرة عند السلاف الشرقيين .

٣ — احتفالات الزفاف وأناشيده : وكفى الشعر الاحتفالي المرتبط بطقوس التقرير ، هناك أيضا علاقة مباشرة كاملة بنشاط الحياة البيئية التي تنتجها .

لقد كان على العروس في نظام الاسرة الكبيرة ، الأبوية ، أن تنهض بالمعب الاكبر (في الحقل والبيت) . وعلى هذا كان الخمر يختار كمنة تتصف بأنها « تشغل بشكل مذهل » ، وأن « لديها قوة حيوان » ، واحتمال حصان ، . وكان الهدف

الاقتصادى من الزواج الفلاحى التقليدى يعلن عن نفسه فى كل خطوة من طقوس الزفاف ، حتى فى أكثر الأغانى والمراسم شعرية .

وتتم عدة ممارسات سحرية لتجنب الأرواح الشريرة ، وممارسات أخرى ترمى إلى جلب الخير يقسمها سو كولو ف إلى ثمانية مجموعات تدور حول الأغراض التالية : -

(أ) ضمان الخصوبة والثروة للعروسين ، (ب) ضمان الحماية والخصوبة للقطيع (ج) ضمان الخصوبة والثروة والسعادة لمن شاركوا فى احتفالات الزفاف ، (د) تقوية الرابطة بين العروسين (هـ) تشير إلى انفصال العروسة عن مقبلة أرواح منزلها (و) تشير إلى تحول العروسة إلى الاعتقاد بأرواح أسرة عريسها (ز) مراسم الاسترخاء (ح) مراسم التنظيف ، من القوى غير الطيبة ، .

ونلفت الانتباه هنا إلى أهمية تفسير سو كولو ف للدلالة الاقتصادية لتلك الممارسات السحرية على خلاف عناية الباحثين الآخرين بتفسيرها تفسيرات أسطورية وجمالية ، كما أن سو كولو ف يلاحظ التغير الذى حدث فى طقوس الزفاف وفقا لتعديل الأسس الاقتصادية للجتمع ، فأصبحت البائنة مثلا أشياء مصنوعة تجلب من الحضر بدلا من الصناعات اليدوية ، وصارت الصفات المطلوبة فى العروسة صفات سلوكية وشكلية بدلا من البحث عن « عاملة جبارة » .

ولقد لاحظ الباحثون فى كثير من تفاصيل مراسيم الزفاف بقايا لأشكال أخرى من الزواج ، مثل : الزواج بالشراء وبالاختطاف . وإن كان سو كولو ف يأخذ القول بالشكل الأخير (الاختطاف) ، بمنزلة حيث تختلط فى تلك المراسم كثير من العناصر السحرية ، وقد امتزجت مع كثير من سمات الزفاف الفلاحية ونشابت ، على مر قرون عديدة .

كذلك ظهرت في مراسيم الزفاف الفلاحى وطقوسه سمات مشتركة مع الأوصاف التى وصلتنا عن زفاف الأبراء والنبلاء والتجار . ولكن سوكولوف يلاحظ انه فضلا عن العناصر المشتركة فان الأساليب المجازية والبيانية الشعرية ساهمت أيضا في صنع هذا التشابه . ويكشف سوكولوف عن الملامح الخاصة التى تتميز بها بكائيات العروسة عند وداعها لمنزلها وأهلها وأصدقائها ، ويقوده هذا إلى بيان العمل الإبداعي للبكائيات (مؤلفات البكائيات ومؤدياتها) اللاتى يصلان إلى درجة الاحتراف أو التخصص ، ويقدم نموذجا منهن ووسائل الصنعة الفنية لديهن ويمضى إلى إيضاح التماثل الكامل بين أناشيد الزفاف وبكائياته وبكائيات كل من الجناز والجنديّة ، فطبيعتها الأسلوبية واحدة وعمليات إبداعها هى ذاتها ، ولا تتميز عن بعضها البعض إلا في الموضوع .

٤ - مراسم الجناز وبكائياته . يرجع أساس كثير من مراسيم الجناز وبكائياته إلى عصور قديمة ، ويمكن تتبع تلك العناصر إلى أيام المجتمع قبل القبلى حيث كانت تمارس عند الوفاة أو ذكرى المتوفى . ويعرض سوكولوف لمراحل انتقال تلك المراسم والمادات مع تحلل النظم الاجتماعية التى كانت تجرى بها وفقا لظروفها النوعية الخاصة ، وينتقل إلى توضيح الازدواج في الموقف من المتوفى ، فقد كانوا يزاولون من الممارسات ما يصور الخوف من المتوفى وحماية أنفسهم منه ، من جهة ، ومن جهة أخرى يقومون بطقوس تهدف إلى استرضائه بتقديم التقدمات وإقامة المآدب ومزاداته للمعونة ومناشدته ألا ينسى أسرته وأن يستمر في رعايتها وحفظها . ومن هنا تظهر المعاني المزدوجة ، بل والمتعارضة في مراسم الجناز وبكائياته .

وينبه سوكولوف إلى أن بكائيات الجناز جزء أساسى وثابت من مراسم الجناز ، مثلما كانت أغاني الزفاف جزءا أساسيا من مراسم الزواج ، وهذا بدوره

يُلفتنا إلى « المرحلة المختلطة » التي كانت تعتبر فيها الأجزاء القولية شروحا وحكاية وجزءاً لا يتجزأ من كيان الطقوس والمراسيم « المختلطة » . ثم يشير إلى وجود أنواع من أشباه المحترفين لأداء ألوان من العديد والولولة والندب وحفظ تقاليد المراسم التي يجب أن تدمجها المراسيم الجنائزية والتي يجب أن تجري بصرامة . وعادة ما تكون البكائيات باسم أفراد أسرة الميت رغم أن الذي يزدريها « محترف » أو شبيهه . وإذا كان الشائع أن النساء هن اللاتي يقمن بأداء البكائيات ، إلا أنه وجدت دلائل على أن الرجال أيضاً كانوا يقومون بأدائها . ثم يكشف عن استمرار تقاليد صياغة البكائيات منذ قرون طويلة . ولا زال منها ما يحفظ ، بأجزاء بنصها من القرون الماضية .

ينتقل سوكونوف بعد ذلك إلى معالجة التقاليد الشعرية التي تتضمنها البكائيات وسلاسل صياغتها وأنماطها والأجزاء البيانية الثابتة بها ، وفعل مبادئ الارتجال والتكرار فيها ، دون إغفال التنوع الهائل في البكائيات بين المناطق المختلفة وأثره في بنائها . وهذا الجزء — في الحق — من أقيم ما كتبه سوكونوف وغنى بالملاحظات والقواعد التي تفيد دارسي الفولكلور ومتذوقيه ، وتشكل مثلاً رائداً يجب تطبيقه في دراسة البكائيات في البلاد المختلفة ، ولا يكتفى بذلك وإنما يقدم نماذج من المعدادات الشهيرات مبينا قدراتهن الإبداعية الممتازة . وقد بلغ التقدير للطاقة الشعرية التي في بكائياتهن أن شاعراً مثل نكراسوف يستفيد من بكائيات إحدى المعدادات في نصيدة شهيرة له « من يحيا سعيداً في روسيا ؟ » . ولم يكن نكراسوف وحده — بين الكتاب — الذي التفت إلى قوة التعبير في البكائيات .

• — بكائيات الهندية : — سبق أن أشرنا إلى تشابه بكائيات كل من : العرس والجنائز

والجندية في طبيعتها وبنائها ، أما الفارق بينها فهو الموضوعات التي تعالجها كل منها .

وترتبط بكائيات الجندية أيضا بتراث قديم يرجع إلى البكائيات التي كانت تنشده قديما وراء الرجال المتوجهين للحرب ، وكان يصاحبها أيضا مراسيم وداعية لأمرته وأصدقائه . وفي تلك البكائيات أيضا أصداء الحياة الاجتماعية والأوضاع الحياتية التي انتجتها منذ أن أدخل بطرس الأول نظام الجندية .

٦ - التعازيم والرقى : - وتخضع التعازيم والرقى لقوانين السحر المعروفة ، وإن كان معظمها يجري وفقا لمبدأ السحر والتشاكي ، الذي يعتمد في أساسه على الاعتقاد في علاقة باطنه بين ظاهرتين متشابهتين ولو كانتا في الواقع متباعدتين تماما . كما تركز على الإيمان بالقوة السحرية ، للكلية ، وقدرتها على تحقيق المراد ، إثر التفوه به .

وقد قاوم الدين الرسمي تلك المعتقدات ولكنه لم يقدر على إزالتها تماما وإنما حولها فقط من فئة الظواهر المقدسة ، إلى فئة الشيطانية ، و غير النظيفة ، . وحتى في المجتمعات البورجوازية الحديثة تمارس تلك الظواهر تحت رداء الموضة ، أو التقليدية ، لغروب الصالون .

والملاحظة الأساسية بالنسبة لصياغة التعازيم والرقى أن الصيغة الكلامية المنطوقة كانت تفسيرا وشرحا للمارسات السحرية ووصفا للأفعال التي تجري خلالها . ثم انفصلت - الصياغة القولية - مع الزمن - عن الطقوس والممارسات التي كانت تدور خلالها وصارت مستقلة . وقد ترك هذا آثاره على دلالات وممارسات التعاويذ والرقى والشروط التي يجب أن تصاحبها لتقوى من تأثيرها وإضفاف تأثير ، القوي المضادة ، لها .

ثم يقسم التعاويذ والرقى إلى سلسلة من المجاميع على أساس موضوعاتها (الحصول على الحب، ضد المرض، جلب الخير، استئالة من في يدهم الأمر... الخ) ويعدد عناصرها الإنشائية. ويلاحظ أنها ليست بذات خطة إنشائية ثابتة، وإنما تجرى في داخلها مجموعة من العناصر المخصوصة. وبوضع أهمية النعوت بها ووظائفها. ويحلل لغتها وهي في رأيه تستقى من منبعين هما :-

اللغة الحية الشائعة، ولغة الأدب الديني (الكنسي).

وقد استعملت الرقى والتعاويذ بين كافة الطبقات الأمر الذي انعكس أيضا على بنائها ومضمونها ولغتها. وهذا يتيح للدراسة إمكانية الكشف - من خلال مادة التعاويذ والرقى - عن الأبنية الاجتماعية التي أنتجتها أو انتشرت بينها.

٧ - الأمثال والأقوال السائرة :- إذا تركنا التعريفات، والفروق،

التي يوردها لتحديد كلا من المثل والقول السائر في التراث الرومي، ثم تنوع الأمثال وأصولها بشكل واسع، نجد أنه يؤكد عدة قضايا.

(أ) إن انتشار الأمثال الواسع، وبجولية مؤلف معظمها، ووضوح الآثار القديمة بها - كل ذلك خلق وهما لدى بعض الباحثين للقول بعالمية، كل الأمثال، وأزيتها،. وفي رأيه أن الأمثال تختلف، في نشأتها سواء من حيث الزمان أو المكان، وكذا في الأوضاع الاجتماعية والصادر التي ساهمت في خلق هذا القول أو ذاك.

(ب) كثير من الأمثال وجد نتيجة للملاحظة المباشرة للحياة الاجتماعية وتلخيصا لخبرتها، وفي بعض الأحيان كأصدا لواقعة تاريخية، كما أن منها

ما هو مرتبط بأنواع أخرى من الابداع الشعبي (الحكايات والخرافات مثلا)
أو الادب الرسمي أو التراث الديني .

(ح) يصعب ترتيب الامثال ترتيبا تاريخيا . والممكن في حدود الوثائق
المتاحة الآن هو الدراسة الادبية والتاريخية - المقارنة .

(د) تقدم الامثال مادة غنية لإعادة تركيب الآراء والمعتقدات القديمة ،
لما حفظته فيها من كثير من البقايا الثقافية بفضل شكلها الحريف المتقن .

(هـ) أهمية دراسة تنويعات الامثال وصورها المتغيرة ، فهي لا تفيد فقط
في تحديد تاريخ المثل وصياغاته فحسب ، بل وتضيء العلاقات الاجتماعية والاسرية
(العلاقات بين طوائف العمر وبين الطوائف والفئات المختلفة . . . الخ) .

(و) مشاكل تصنيف الامثال .

(ز) دراسة المثل من الوجهة الاجتماعية والتاريخية .

(ح) دراسة المثل من حيث تركيبه البنائي .

ومن أهم ما يعالجه هنا بيانه لكيف تحدث في المثل « الهارمونية » ، والايقاع ،
متوسلا : بالأنماط الايقاعية (تقسيم العبارات مثلا) ، وبتكرار الأصوات .
وأنه يعتمد على ثراء « تصور » ، و « التشخيص » ، وعادة ما يستعين بمعجم متميز .
(ط) تحتاج الامثال لا إلى التسجيل اللهجوي فحسب ، بل والموسيقى أيضا .
وفد لاحظ بسلايف مصيبا « المثل من خلق القوى المتبادلة للصوت والفكر » .

(ي) وصل تأثير الامثال إلى الكتاب الكبار ، وتعددت أساليب استفادتهم
بها ، بين استيعاها في أعمال كاملة أو الاعجاب بجمالياتها أو الدلالات المختلفة
المتضمنة فيها .

وقبل أن نترك عرض هذا الفصل نسجل أنه رغم إعجابنا بما أفاض فيه من قضايا حول المثل شكلا ومضمونا وتاريخا ، إلا أنه لم يعرض بوضوح لوظائف المثل ويبدو أنه شغل بالدلالات الاجتماعية والتاريخية الكامنة وراء المثل فحجت معالجة هذا الجانب الهام ، مع أنه لم يفت تبيانته في معظم الأنواع الأدبية الأخرى .

٧ — اللفز : بعد أن يوالى سو كولوف تقديم تعريفات اللفز منذ أرسطو إلى الباحثين المعاصرين يرتضى تعريفا يتناسب مع المادة التي يدخلها في إطار اللفز . فهو يضم إلى الالغاز الأسئلة المباشرة والمسائل الحسابية ، حيث أنه يرى أن السمة المجازية في اللفز ليست إجبارية .

ويبين أن الالغاز لم تمت حتى في حياتنا الحديثة فقد دخلت في مجالات التسلية وفي ألعاب الأطفال (حتى من الهيئات الرسمية للأغراض التعليمية) . ولكنها كانت في الأزمنة الماضية تلعب دورا أكثر أهمية . فـ : كانت تدخل — جزئيا — في مخزون repertory المراسيم الدينية ، وقد انتهى هذا الدور الدينى ولكن آثاره ظلت تمتد . ولا زال يوجد في بعض المناطق عادة تطرح الالغاز في فترة محددة من السنة . ووجدت شواهد على استخدام اللفز في المحاكمات (أحد أشكال ما يسمى بقضاء الإله ، عندما يعتمد قدر المتهم على حضور بديته) ، وكذا في احتفالات الزواج عندما تطرح الالغاز على العريس وصحبته قبل أن يسمح له بالجلوس مع عروسه .

ويجب هنا ملاحظة اللفز في كثير من كثير من القصص والأساطير ، ويكفى أن نتذكر كمثال قوى أسطورة أوديب .

تم ينتقل من هذا إلى معالجة موضوعات الالغاز (حول الانسان ، عن القطيع

عن الحقل . . الخ / . ثم بين احتفاظ تلك الموضوعات بالشراهد والملاحم التي
تكشف الخلفية الاجتماعية والسحرية وراءها .

أما بالنسبة لبنائه فيمكن تلخيص بعض وسائله في أنه :

١ - قد يتضمن مجازا ٢ - يقوم على التوازي ٣ - كثيرا ما يعتمد
على التحول المفاجيء ٤ - قد يعتمد على التجانس الصوتي .

ويوجز رأيه عموما في أسلوب اللفز بالقول أن تركيب الالغاز الاسلوبي
غريب من الامثال والاقوال السائرة ، وقد يحدث أن يتحول المثل لفرأ بمجرد
التلويح الصوتي . ومن خصائص اللفز الاسلوبية : -

١ - مبدأ الكناية - استغلال المعاني المزدوجة ٢ - الجناس الاستهلاكي
٣ - توازن العبارات ونسجها ٤ - استخدام الصيغة الاستفهامية
أحيانا .

وبالطبع تشابه الالغاز مع الاجناس الفولكلورية الاخرى في أنه يمكن
استشفاف مراحل حياة الناس وأوضاعهم الاجتماعية من الالغاز التي تتطرح
بينهم . وهو هنا يلاحظ سمة تسود في الابداع الفولكلوري بشكل عام وهي
بروز الطابع الشهوي .

٨ - البيلىنا (الملاحم الشعرية المغناة)

بعد أن يعرض للاهتمام الخاص الذي حظيت تلك الملاحم به عند الدارسين
والكتاب والفنانين وأسبابه ، يتابع بالبحث وجودها في أجزاء من
الروسيا واختفاءها في مناطق أخرى . ويربط ذلك بالظروف الاجتماعية -
الاقتصادية والاحتكاك الثقافي .

ثم يعالج دور « حملة » تراثها منذ أيام « المهرجين » و « المنشردين » ،

الذين ساهموا بنصيب كبير في ابداعها ، حتى مؤديها ، الحالين . ويلفت إلى القدرات الفنية الخاصة والتدريب الشاق الذي يتطلبه اتقان أداء ، هذه الملاحم ، وأن مؤديها طقوسهم الخاصة عند تقديم مروياتهم ، ولكل منهم دوره الإبداعي هند الأداء ، . وينتقل من ذلك إلى دراسة صنعتها الفنية وكيفية بناءها وتكنيكيات الدخلة ، و البداية ، و القفلة ، و وظائف كل منها الفنية ليؤدي به ذلك إلى وسائل الإشاء الفنية فيبين فعل : التكرار ، التناقض ، الكناية ، المتوازيات ، التعبيرات المحفوظة (الأكلشييات) ثم دور الحوار في التكوين الشعري للملحمة . ويكمل ذلك بدراسة نواحيها العروضية وبيان تأثير الغناء على موسيقاها وقوافيها .

وبتابع سوكولوف تاريخ البيلينا كنوع شعري ، ويناقش قضية ظهورها أصلا في عصر نشوء الإقطاع في محيط الطبقة العليا من الحاشية العسكرية للأمرأ والنبل . ورغم طرير حاجته ومحاولة نسبة الملاحم للإبداع الشعبي العام ، لكنه لا ينفي المبدأ الذي تستند إليه الفكرة . ويتطرق به ذلك إلى بيان شخصيات الملاحم كاشفا عن قيمها ودلالاتها ، ثم إلى الأهمية الأيديولوجية العامة للبيلينات ، وكذا لوظيفتها التعليمية الاجتماعية والفنية ثم يبين صعوبة ترتيب الملاحم ترتيبا تاريخيا . ويقرر أن انتاج البيلينا قد توقف منذ منتصف القرن السادس عشر ، مما حدا باستثناءات طفيفة . ولكن منذ تلك الفترة أخذ ينشأ شعري جديد وهو «مأعرف» بالأغنية التاريخية .

٩ - الأغاني التاريخية : - السطور الأخيرة تنهى بالقرابة الشديدة بين البيلينا كنوع ملحمي والأغاني التاريخية . وبالفعل تعتبر الأغاني التاريخية وريث البيلينا ، بل لقد تحولت بعض البيلينات إلى أغنية تاريخية . ولكن الأغاني

التاريخية أقصر من البيلينا أبعادا وأقل التزاما بالمراسيمية الملحمية ، وأقل التزاما بالنظم الملحمي التقليدي ، ومضمونها أكثر تحديدا وأقرب للحياة الواقعية ويشف عن الوقائع التاريخية .

يتضح هذا أكثر عند معالجته لنشأتها ولما يتتبع تواليا الزمنى المواقب للشخصيات التاريخية والأحداث . وأثناء ذلك التابع يلاحظ كيف يدخل في نسيج التاريخ الجانب الأسطوري والمثالي . ويسير معها في ازدهارها إلى أن توقفت عن الحياة وبقيت محفوظة فحسب في ذاكرة الحكاين في بعض الأقاليم .

١. — المنظومات الدينية . — وتنقسم إلى أغان : ذات طابع ملحمي ، أو ملحمة غنائية ، أو غنائية خالصة ، وهي على أي الأحوال ذات مضمون ديني . كان يغنيها في الأغلب الشعاذون العميان . — الشعاذون الصوافون ، أو حجاج المزارات المقدسة ، . وبالطبع يدرس المؤلف تأثير ذلك كله على الأغاني موضوعا ودلالة وبناء .

أما بالنسبة لشكلها وأسلوبها فانهقسامها إلى المجموعتين الرئيسيتين :
(أ) الملحمة (ب) الغنائية وبينهما مجموعة متوسطة ملحمة — غنائية ، قد أثر في خصائصها النوعية .

ويحدد هذا التقسيم ترتيبها الزمنى أيضا بما ينبى عليه من نتائج في الشكل والموضوع .

ويتضح في تلك المنظومات تأثير الأدب المدون ، والدينى خاصة ، بدرجة أكبر من غيرها من أنواع الأدب الشعبى .

ثم يفصل موضوعاتها ، والعصر الذهبى لرواجها ، وبقاياتها لدى الفرق العرفية ، وكيف يمكن تمييز منظومات كل فرقة منها . ثم يبين لنا أنه

في العصر الحديث أخذ هذا النوع في الاختفاء نتيجة التنوير الحديث .
١١ - الحكايات : يعتبر هذا الفصل من أهم فصول الكتاب ويحوى كثيرا

من التفاصيل والمبادئ بالغة الفائدة ، ويشير عديدا من القضايا ، ويبنى كثيرا من
الأسس الدراسية الجديدة بأن تتعلم . فبعد أن يعرف سوكولوف الحكايات ،
يتتبع تاريخ تدوين الحكايات الروسية إلى أن ظهرت مناهج الجمع المضبوطة في
العقود الأولى من القرن العشرين . ولا ينسى توضيح شروط تلك المناهج والمبادئ
التي تجرى على أساسها . ثم يعرض للتحاولات ، التي جرت في ميدان الحكايات
وتسهيها استنادا على الملامح المشتركة بين أنواعها وطرزها وموتيفاتها . ومن
الأبعاد الهامة التي ينوه بها أيضا ترتيب الحكايات وموضوعاتها ترتيبا إقليميا
فقد أثبتت التجارب أنها تعطي البحث ميزة حيوية ، فالحكاية لا تكمل دراستها
وفهمها إلا على تربتها الواقعية حيث نمت وفي محيطها الاجتماعي — الاقتصادي ،
والثقافي ، والطبيعي . وأحد أدوات البحث التي نتجت عن هذه النظرة الاهتمام
باستعمال الخرائط في تمثيل محفوظ الحكايات وموضوعاتها .

ويؤكد سوكولوف على كون الحكاية د حقيفة ، ذات دلالة اجتماعية عميقة .
ثم يتطرق إلى وصف ظروف حكي الحكاية وتعطش المستمعين المتجمعين للكلمة
الحية . وهذا يؤدي به إلى دراسة الحكاين ، وحلة ، نقاليد الابداع الشعبي ،
والعلاقة الخاصة بين قدراته الابداعية وطرز شخصيته والحكاية التي يرويها ،
ووسائل الصمة في حكيه : ثم يقدم نماذجا من الحكاين الممتازين . واهتمام
الدارسين الروس بالرواة أمر متعارف عليه ووصل الاهتمام بهذا الجانب أن
جاءت إحدى راويات الحكايات الشعبية لتقدم عروضاً عامة لحكاياتها في موسكو
وأصدر عنها وعن فنها كتاب في سنة ١٩١٧ .

ثم يمضي من ذلك ليوضح أن أية حكاية تكتسب أهميتها من صفاتها

المخصوصة شكلا ومضمونا . فن الطبيعي أن يسرى في الحكاية دماء من الوضع الاجتماعي الذي أبدعها بأبعاده النفسية والايديولوجية ، وهذا بدوره يرتبط بوسائلها البيانية والاسلوبية المتميزة .

ثم يعرض لأهم الأبحاث التي تناولت الحكاية الشعبية على المستويين الشكلي والمضموني . وفي النهاية يورد اقتباسا من جوركي عن الأهمية التعليمية والفنية للحكايات الشعبية ، حيث يرى أن الحكايات ترفع الذهن فوق ضعة الحياة اليومية ولعنتها وتجعل الناس يفكرون في حياه أفضل .

١٢ — الدراما الشعبية : — ترجع بدايات الدراما الشعبية إلى العصور الأولى من التطور الثقافي الإنساني . وقد اكتشف الباحثون من الإشارات ما يدل على وجودها لدى كل الشعوب . وقد حفظت عناصر الدراما الشعبية الروسية في الطقوس المرتبطة بالتقويم السنوي وفي احتفالات الأسر ، وخاصة تلك المتعلقة بالزواج . كما أنها توجد مجدولة مع عناصر أخرى في الألعاب والرقصات الجماعية بالريف . وقد كان المسرح الكسبي أحد الروافد التي غذت العناصر الدرامية الشعبية ، وخاصة في جوانب اللغة والشكل وآلية الحركة لمسرحية .

١٣ — الأغاني الليريكية : — تحظى الأغاني بنصيب الأسد — من حيث الكم — في التراث الشعبي ، ومادون منها لا يتناسب مع كميتها الهائلة .

ففي آخر القرن التاسع عشر التفت الباحثون والجامعون للأغنية الشعبية إلى أهمية دور مؤديها . وقد شاركت الزمر الاجتماعية المختلفة في ابداع الأغاني . وبذلت محاولات لإعادة بناء تاريخ الأغنية . ولازال من الصعب تعديده وموضوعات الأغنية الشعبية نظرا لسعتها الهائلة . وينتقل من الموضوعات السابقة إلى تحليل للبناء الانشائي للأغنية وصياغتها الشعرية . ويتأكد لنا هنا من جديد دور كل من الذاكرة والصيغ المحفوظة في بناء الأعمال الشعبية . ثم يوضح ظاهرة التناوب ،

لنص الاغنية ، أى ادخال مقاطع وأجزاء من نصوص أخرى عليه . ويكشف لنا أثناء ذلك عن فعل مبدأى التوازي النفس والتقلص التدريجى للصور فى التركيب الإنشائى للأغنية الشعبية .

٢ — الموقعات الشعبية Ryhmes يعالج سو كولوف فى هذا الفصل نوعا من الشعر الشعبى الروسى يسمى شاستوشكا Chastushka يتكون من أربعة أبيات (أو بيتين يحوى كل منهما شطرين) غنائية ، أو فكاهية ، أو تتعامل مع أمور الحياة اليومية .

وينتشر ذلك القالب انتشارا واسعا يغطى كل المجالات . ويكاد ينفقه كل أهل الريف حتى من لا يملك المهارة فى الأنواع الشعبية الأخرى . ونتيجة استجابة هذا النوع للحياة المعاصرة فقد خيل للباحثين أنه نوع جديد . وبالدراسة المتأنية مهتدين بقوانين نمو الفن وتطوره والشرط الاجتماعى المصاحب له يتضح أنه نوع قديم اكتسب حيوية فى العصر الحديث مع تغير ظروف العصر وقلة الطلب على الأنواع الأخرى .

ويتميز هذا النوع بأنه ينتشر فى الحضر فضلا عن انتشاره بالريف . وهذا ينقله إلى مناقشة الانجماهاات التى غالباً فى هذه السمة حتى وجد من بينها من ربط بين هذا النوع وإيقاع ما كينات المصنع . ولكنه يؤكد أنه إذا كانت تلك الأشعار قد حصلت على أتم نمو لها تحت التأثير القوى للمدينة ذات المعامل والمصانع ، إلا أنها لم تفقد علاقاتها المباشرة بمنابعها فى الريف .

وينتقل من ذلك إلى معالجة الرابطة بين هذه الأشعار وبين الموسيقى (عادة تؤدى بمصاحبة أكورديون) ، وتأثير الأدب المدون عليها وعلى موضوعاتها . ويسوقه هذا إلى المضى فى فحص محتواها الموضوعى .

١٥ — كتب الأغاني والاقتباسات الشائعة للأغاني : - يذكرنا المؤلف

بتأكيده المتكرر أنه لا يوجد بين القولكلور والأدب المكتوب خليج لا يبر .

فقد وجد دائما بين الفولكلور والآداب المكتوب ، على مر القرون ، تفاعلا متبادلا مباشرا . وقد غزت موتيفات الشعر الشعبي الشفوي الآداب المكتوب (أحيانا بدرجة أكبر وأحيانا أقل) واهبة إياه نبضة قوة منمشة في العاطفة والفكر ، وفي المقابل أحس الشعر الشفوي تأثير الآداب المكتوب ، منذ المراحل الأولى لتطور الآداب .

وقد لعبت ما سميت « بكتب الأغاني » (مجاميع من الأغاني والبالاد) دورا كبيرا في التوسط بين الليرك الشفوية والكتابية . منذ القرن الثامن عشر حتى عصرنا .

١٦ — فولكلور المصانع والورش : كانت الدراسات الفولكلورية في القرن التاسع عشر وبداية العشرين متركزة على دراسة فولكلور الفلاحين والريف . أما الإبداع الشعري للحضرين ، على أي الأحوال ، فلم يكن موضوعا لمثل تلك الدراسة النظامية ، بل ولم يجمع . وكان هذا طبيعيا كأحد نتائج ميول الجامعين والدارسين وأذواقهم الطبقية .

ولما كانت الفئات العاملة لم تأخذ قالبها الطبقي بعد ، لذا كان يحس في أوائل أغانيهم المدونة الرابطة الوثيقة مع الريف موجودة بقوة . وفي أغانيهم تلك يمكن استشفاف حالتهم الاجتماعية ، ونظرتهم للحياة ، واستعارهم لسطوة العمل .



ولقد كان سوكلوف يعالج هذه الموضوعات كلها بالتفصيل كما يعرض لجهود الباحثين السابقين ، مستخلصا نتائجهم ومناقشا لها ، ليقدم هو رأيه في الموضوع . كذلك كان يؤرخ لكل نوع من الأنواع السابقة كشكل مستقل محاولا أن يرصد نشأته ونموه ثم انحلاله . ويقدم خلال ذلك النصوص المؤكدة لأفكاره وآرائه .

كما كان يحلل وسائل الصنعة الفنية في كل نوع من تلك الانواع مبينا قوانين
إنشائها ومبادئ الصياغة الشعرية بها . والآليات التي تحكم بنائها الفني . كذلك
كان يعنى عناية فائقة بتوضيح البعد الاجتماعى — الاقتصادى التاريخى للبادية
التي يتضمنها كل نوع ، والدلالات الكامنة وراء تلك المادة .

وهو لا يسوق كل ذلك مجردا أو بوصف نظرى بل يقدم نصوصا إضافية
توضح ما يقوله من ناحية وتعيننا على تذوق الأعمال الشعبية والتعرف بها عن
قرب معرفة عينية تفيض علينا من جمالها وبساطتها بقدر ما أخذ المؤلف بيدها
وسلك بنا بين مسالكها .

ولانسى أن الكتاب مرجع مدرسى ، ومن هنا ، يبدو أنه كان فى بال المؤلف
أن يوازن بين كمية النصوص الوافية وبين عرضه الشافى للأفكار والمبادئ
والأسس . ويبدو أن هذا أيضا كان دافعه للقوائم البيولوجرافية الشاملة التي يأتى
بها عقب كل فصل لتغطى كل المجموعات ، والمنتخبات ، والأبحاث التي صدرت
عن كل موضوع .

الفولكلور السوفيتي

في هذا الباب الثالث يعالج سوكولوف الأنواع والأشكال الأدبية التي سبق أن تعرض لها في الباب الثاني ، محاولاً أن يكشف عن التغيرات التي طرأت على الفن الإبداعي الشفوي . وهي بالطبع تغيرات لم تظهر في التو . وفي تقديرنا أنه رغم ميل المؤلف إلى التوسع في إيراد شواهد تدل على حدوث تغيرات في مضمون الابداع الشعبي وموضوعاته ، إلا أن ذلك أدى به إلى ضم قصص وأشعار المناسبات ، ومحاولات الأفراد أن يقدموا مؤلفات تسير العصر الجديد . ولكنه لم يكشف لنا عن دواعي اطمئنانه لأن تلك الاجتهادات ستجد صيرورتها التي تجعل منها تراثاً شعبياً بالمعنى الذي ارتضاه هو للفولكلور .

وقد لاحظ أن النوع الرئيسي الذي لقي انتشاراً في الفترة التالية للثورة هو الأغنية الثورية ، الحربية . وقد دخلت أغاني الطليعة الثورية التي كانت ترددها قبل الثورة ضمن محفوظ الجماهير مع ادخال تعديلات في الصياغة تناسب التحقق النوري الحادث ، والنظرة الجديدة للحياة . وبالطبع عدلت بعض الاغانى القديمة لتسير نمط الحياة الجديد . كما أثر الوضع البطولي لتلك المرحلة في الدفعة الحيوية التي حدثت الابداع الشعبي ، متناولاً القيادات الثورية الجديدة وانجازات البناء الاشتراكي ، وعاكساً تغير مفهوم الناس للعالم وتصورهم لقوانينه .

ويلاحظ أن الابداع الجماهيري قد أخذ في الزو بشكل متعاظم نتيجة لاتساع التعليم حيث أصبح كثيرون قادرين على كتابة ابداعهم وتنمية أنفسهم فنياً

وفكرياً ، وهذا يؤدي بدوره إلى التزايد المستمر في التقارب بين الأدب الشفوي
(الشعبي) والأدب المكتوب (الرسمي) .

وقد أصبح من شواغل الكتاب والفنانين في العهد الجديد العناية بالميراث
الثقافي بكل أنواعه والعمل على إتاحته ، مدركين أنه جزء من منبعمهم الذي ينهلون
منه . وكان من المسائل التي نوقشت بشكل واسع : كيف يمكن إيجاد تعبير
جديد يتوحد مع الميراث الفني الغني الذي خلفته لنا القرون العديدة من
الابداع الشفاهي .

ولم تختلف كل الأنواع الفولكلورية التي كانت موجودة قبل الثورة ، بل
استمر كثير منها في الحياة ، وإن كان قد قل محفوظها القديم . وأبرز الأنواع
الفولكلورية التقليدية التي استمرت في التواجد بعد الثورة كانت الأمثال والأناوال
والألغاز والحكاية الشعبية ، بل والبكائيات ، بالطبع بعد أن تكيفت مع الظروف
الجديدة . وصارت الحياة المعاصرة ومسائنها تسود الابداع الشعبي الحديث ،
وأصبح المبدعون يفضلون تناول الأشياء التي تجربوها وما يشوها ، متحدثين
عن التناقض بين الحياة القديمة والآمال التي تومي بها الحياة الجديدة . لقد
خرج من رحم الأنواع القديمة أشكال جديدة ، مثال ذلك ما حدث للحكايات
التي تولد عنها شكل جديد يمكن تسميته « حكايات السير » ، سواء ما كان منها
يدور حول حياة الراوي الشخصية ، أو بيوجرافية ، أو يتصل بحياة الشخصيات
البارزة في صنع الدولة الجديدة .

هذا من حيث الأنواع وما طرأ عليها ، ولكن أخطر الجوانب تغيراً حقيقة
كان تحول الموقف النظري نتيجة سيادة الثقافة الاشتراكية بإيمانها بالقوى المبدعة
لدى كل البشر ، وإسقاطها لتمييزات الطبقات المستغلة اجتماعياً وفكرياً ، ساعية
لبناء ثقافة جديدة تستفيد من كل الإيجابيات في التراث الإنساني .

وقد أشرنا في الجزء الخاص بالفولكلوريات السوفيتية خلال عرض تاريخ الفولكلور - إلى بعض آثار هذه النظرة الجديدة على التعامل مع الفولكلور بجوانبه المتعددة : مادته ، ومبدعيه ، وجمهوره ، ثم العلم الذى يتناوله ومناهجه . فلقد طالعنا في ثنايا الفصول السابقة ألوانا من الاتجاهات الجديدة التى تبرز اهتماما فريداً بجوانب الفولكلور المشار إليها . فقد رأينا كيف تعود البحوث إلى المناطق المختلفة لجمع المادة الفولكلورية ، وفقاً لخطط علمية منظم تعاونت في تنفيذها هيئات مختلفة يتناسب تعددها مع اتساع الرقعة الجغرافية للبلاد . ورأينا الجهود بذلت لترتيب المادة المجموعة وتصنيفها ونشر المحقق منها . وتعرفنا على الأقسام واللجان والهيئات العلمية التى أخذت على عاتقها العناية بالفولكلور ، وتعدد الدوريات والمكتب التى تعالج مسائله . كما رأينا التغير الذى تم في بحث الفولكلور وفق المبادئ المادية - الجدلية . واستشعرنا البداية لتغير تقنيات البحث في الفولكلور واتساع ميدانه وتعميق مناهجه . فقد فرأنا ما أورده حول استخدام الخرائط في عرض المادة الفولكلورية ، وحول التركيز على دور حملة التراث وعلى التراث الحى ، وتأثير الجمهور على إبداعه ، وما أشار إليه من بحوث في تنميط الحكايات ودراسة موتيفاتها ، وكذا الاهتمام بضم جوانب أخرى داخل ميدان الفولكلور مثل : الرقص والموسيقى . وبالفعل فقد نمت هذه البدايات بعد سوكولوف وتدعمت على النحو الذى سنوضحه بعد .

أما بالنسبة إلى مبدعى الفولكلور فقد رأينا كيف اعتبر المبدع الشعبى منذ مؤتمر الكتاب السوفيت الأول صنوا للقصاصين والشعراء الرسميين ولقى ألوانا من التكريم . ورأينا كيف أن إحدى راويات الحكايات تجلب من إقليمها الربى النأى لتقدم عروضاً لحكاياتها الشعبية بموسكو ثم أصدر كتاب عن حياتها وإبداعها . ولم يكن ذلك الاهتمام اهتماماً شخصياً بهذا المبدع أو ذاك ولم يكن مجرد تقليد ، أو الاحتفاء ، بطريقة ، ، ولكنه كان من جهة تنمية لاتجاهات

أصلية في التقاليد الثقافية الروسية ، وكان من ناحية أخرى نتيجة لمفهوم على
وايديولوجى يقدر دور الفنان في الابداع ، ويصحح التوازن الذى كان مختلفين
الفنان الرسمى وزميله الشعبى .

وبالنسبة لنقل الاهتمام بالفولكلور من المجال المتخصص إلى الجماهير الواسعة
لنكرين رأى عام متفهم من ناحية ولتعميق القيم الجمالية والروحية في ثقافة
الناس . رأينا لحظة تشير إلى مدى حماس الناس عندما تكونت جماعات ، حتى على
مستوى القرى والمزارع ، بهدف جمع الفولكلور ونشره ولمساعدة أفرادها
المبدعين في نشر إبداعاتهم والتعريف به . وقد ساعد في اشغال الخماس العام هيئة
المصحف السيارة بنشر الفولكلور وأبحاثه وقد قرأنا عن تخصيص البرافدا لأعداد
منها للفولكلور . وأنشئت فرق لتقديم العروض الفنية الفولكلورية رقصة
وموسيقى وغناء . كما وجد في نفس الوقت البدايات - وإن كانت عند الاثنوجرافيين
لنأسيس المتاحف التي تعرض المواد والمستخدمات التي يستعملها الشعب وأدواته
اليومية .



فولكلور شعوب الاتحاد الأخرى

كان من أهم انجازات العهد الجديد الاهتمام بفولكلور شعوب الاتحاد
وقومياته المختلفة ، والبحث في الصلات والتأثيرات المتبادلة بينها وكيف حطمت
الظواهر الابداعية الحدود الصناعية التي كانت مقامة بينها .

وقد أثرت الثورة في الابداع الشعبى لدى القوميات المختلفة بما أتاحه لها من
جو صحى تتنفس فيه بحرية . خاصة أنه كان من بين قوميات الاتحاد ما لم يكن
لها وسيلة من وسائل التعبير إلا الفولكلور إذ كانت لم تصل لمرحلة الأدب
المكتوب .

ولقى غير واحد من شعراء وفناني الفولكلور في القوميات المختلفة عناية واهتماما في العهد الجديد . وقد انعكست الاوضاع الجديدة على تلك الشعوب والقوميات فتغيرت نظرة الجماهير إلى الحياة واتسعت آفاق رؤيتها وتجاربها .
وقد نتج عن كل ذلك أن ظهر بين شعوب الاتحاد إبداع سوفيتي جديد و قومي الشكل اشتراكي المحتوى ، .



ما بعد سوكولوف :

نقيس على ما يقال من أن ترجمة الشعر خيانة بالقول أن عرض كتاب مثل كتاب الفولكلور الروسي ، الضخم في هذا الحيز لون من الخيانة . ويزيد من وطأة شعورنا بالتقصير أن الكتاب ليس من نوع كتب ألفكار ، أو النظرية ، التي يمكن تقليصها إلى محاورها الأساسية ، وبلورة الفكرة الرئيسية التي تدور حولها . وإنما الفولكلور الروسي ، مصنف مرجعي يرمى إلى تقديم عرض شامل للأوضاع الأدبية الشعبية ، متوسعا في تقديم شواهد من النصوص تقرب القارئ من مادة تلك الأنواع ، إلى المناحي التي يذهب إليها المؤلف .

ويمزينا أن سولوكوف قدم لكتابه بمدخل نظري وتاريخي ، وكان هذا أحد الأسباب في حرصنا على بسط هذا الجزء بتوسع . ويهديء من روعنا أننا نقدم هذا الكتاب من وجهة نظر ترمي إلى التعريف بحالة الفولكلور ودراساته في بلاده .

ولأن الكتاب مرجعي : تخلته إلى جانب نقاط القوة — ثغرات من خلالها يمكن أن تنفذ إليه بعض المناخذ . لقد طغى جانب التجميع في الكتاب على جوانبه الأخرى . وسواء أكان عن صدق اعتقاد من المؤلف أم لم يكن ، فقد جاء

الكتاب متأثراً ببعض الأغراض السياسية التي تبلغ حد السذاجة من فرط
المباشرة ، فيها . لقد أكثر من إيراد الاقتباسات المأخوذة عن رواد الماركسية
وزعماء الدولة الجديدة التي تؤكد اهتمامهم بالفولكلور وحسن تذوقهم لنصوصه ،
أو يتزايد في إيراد النصوص الفولكلورية التي ألفت عن حياتهم ومنجزاتهم .
ويبدو أن ذلك جاء نتيجة تدريس سوكولوف لمادة الفولكلور في المعاهد التربوية
لمبان اشتعال الثورة وتاجع الحماس لبناء الدولة الجديدة .

على أية حال فتملك مأخذ هينة ، ولكن الاخطر من ذلك المسائل
الاساسية التالية :

١ — قلنا أن سوكولوف كان ممن يعملون مهتدياً بمبادئ المدرسة التاريخية ،
ثم تحول عنها إلى الأخذ بما أسماه . الاجتماعية الساذجة ، ثم عدل عن هذا الاتجاه
أيضاً ونقد نفسه نقداً ذاتياً مقرأ بالاختفاء المنهجية والنتائج المضللة التي أدى إليها
الحماس لهذا الاتجاه . ويبدو أن الزمن لم يكن أسعفه بشكل كاف ليتخلص كلية
من آثار هذا الاتجاه . فنراه يسرف في تناول المادة الفولكلورية من وجهة
دلالاتها الاجتماعية — الاقتصادية ، ويدين الاتجاهات التي تركز أساساً على
الجوانب الشكلية . رغم أنه — هو نفسه — أقر بضرورة إقامة توازن بين كل
الجوانب ، وأن دراسة العمل الفني لا تكامل إلا بتناوله من كل زواياه المتعددة .
وهي في حقيقتها مستويات للدراسة متكاملة يضيء بعضها بعضاً .

وقد تحققت هذه النظرة الرجعية بعد أن انتهت موجة الحماس الأولى وأفسحت
الدراسات الفولكلورية في روسيا ، والبلاد الاشتراكية ، مكاناً لكل الاتجاهات
البداعية التي ترمى إلى كشف قوانين الإبداع الفني وشروطه . ويوجد الآن
— على سبيل المثال — في رحاب معهد الدولة للدراسات الأدبية من العلماء من

يواصل الانتفاع بنتائج المدرسة الشكلية ، ويربط بين النتائج التي توصل إليها
فلاديمير بروب في تخطيط الحكايات الشعبية ونتائج دراسات شتراوس وأتباعه من
البنائيين (١) .

٢ - وضع لنا سوكولوف أن ميدان الفولكلور هو بإيجاز « فن القول
الشفوي ، الذي يبدعه جمهور الشعب أو أفراد منه ، أى أنه يقصره على « الأدب
الشعبي ، بالاصطلاح الذي شاع في بلادنا . ورغم تنبيهه إلى الروابط التي تربط
الأدب الشعبي — مادة وعلم — بفروع فنية وعلمية أخرى ، ولم يغفل العلاقة
الحميمة بين منتجات الأدب الشعبي والعادات والمعتقدات الشعبية ، لكنه ظل يعتبر
كل ذلك خلفية تساعد في فهم نصوص الأدب الشعبي وتعين على دراستها .
وحتى لا نعطي انطبعا بضيق أفق المؤلف نتيجة تركيزنا على تحديد هذه المادة
الفولكلورية ، نعيد التنبيه إلى أن سوكولوف كان ابن عصره ولم يكن فريداً في
حقيقته . لقد كان هذا المفهوم هو المفهوم السائد إذ ذاك ، سواء في الشرق أو في
الغرب . وقد يبرر ذلك ظروف نشأة الاهتمام بالفولكلور وبدايات العلم التي
كانت مرتبطة بالدراسات الأدبية ، وفي نفس الوقت كانت الانثولوجيا تتوطد
كعلم يدرس عادات الشعوب ومعتقداتها وعلى العموم ثقافتها التقليدية . فوجد
الفولكلوريون في ذلك حافزاً لتكريس أنفسهم لميدان الأدب الشعبي . وما زال
لهذا الاتجاه ، حتى يومنا ، أنصاره المتشددون ، بل ولا زال هذا الاتجاه يسود
الدراسة الفولكلورية في أقطار بكاملها في الشرق والغرب . ففي الولايات المتحدة
الأمريكية — مثلاً — ما زال الفولكلوريون يرفضون إضافة ميادين أخرى إلى
الأدب الشعبي . ويعلنون أن هناك نظاماً علمياً أخرى أولى بمعالجتها . ولما توسعت
النظرة إلى ميدان الفولكلور رأت أن يمتد إلى معالجة ظواهر التعبير الروحي في

(١) انظر مقال « الدراسة التنييطية البنائية لفولكلور » — يلزار ملتة — في العدد
الثالث من مجلة « العلوم الاجتماعية » ، سنة ١٩٧١ — موسكو

ثقافة الشعب التقليدية ، وتتجلى هذه الظواهر في فنون الادب والموسيقى والرقص وفي الممارسات والمعتقدات الشعبية . ثم وجد من وضع المسألة في صيغة أخرى ، تلخص في أن الفولكلور يتم بالجوانب الجمالية من ثقافة الشعب التقليدية ، وعلى الاثنولوجيا أن تدرس الجوانب المادية منها . ووفقا لهذه النظرة يتناول الفولكلور تعبيرات : الادب ، والموسيقى ، والرقص ، والمظاهر الجمالية في الزخارف والرسوم ، وما إلى ذلك مما يمكن أن يدخل في فنون التشكيل التي يبدعها الشعب بطرائقه التقليدية ، أما ما سوى ذلك من عناصر ثقافة الشعب التقليدية فترك للأثنولوجيا . وانطلاقا من هذا المفهوم الأخير قد يدرس نفس الشيء كلا من الاثنولوجي والفولكلوري . فالثوب ، على سبيل المثال ، يدرس الفولكلوري الوحدات الزخرفية وما أشبه ، بينما على الاثنولوجي أن يدرس طرق صناعته . وتناسب طرازه مع البيئة . . الخ . وقد حلت بعض البلاد هذا الازدواج بأن جمعت الفولكلور والاثنولوجيا في معاهد بحوث واحدة . ويضم « معهد الاثنوجرافيا والفولكلور » (١) ببوخارست قطاعين كبيرين : قطاع الاثنوجرافيا الذي يبحث في الظواهر المادية من ثقافة الشعب التقليدية ، وإلى جواره قطاع الفولكلور الذي ينقسم إلى أقسام ثلاثة : الادب الشعبي ، الموسيقى الشعبية ، الرقص الشعبي .

وإذا كان قد وصل الحال إلى أن تبني اللجنة الدولية لفولكلور مفهوم ما يقارب المفهوم الروحي والجمالي السابق ، إلا أن علماء الفولكلور في بلاد الشمال الأوروبي خاصة ذوي الثقافة الجرمانية ، لم يرضوا عن هذا المفهوم ، ولا زالوا يقودون

١ - من الحدير بالذكر أنه كان يسمى من قبل « معهد الفولكلور » حسب .

اتجاهها يرمى إلى توحيد الفولكلور بالاثنولوجيا الافليمية ، وبهذا يصبح مجال الفولكلور في عبارة مختصرة ، ثقافة الشعب التقليدية ، بكل ظواهرها الروحية والمادية ، ويبدو أن هذا الاتجاه آخذ في بسط سيادته بين علماء الفولكلور في غرب أوروبا وشرقها ، خاصة بعد المؤتمرات المشتركة التي تعقد بشكل دوري .

ومهما يكن من أمر هذه الخلافات التخصصية فالحماد أن الدول ، بهيئاتها العلمية والفنية ، تحرص على إنشاء المعاهد ومراكز البحوث والدوريات المتخصصة في مختلف فروع ثقافة الشعب التقليدية . وأخذت تشجع إقامة الفرق الفنية التي تقدم عروضاً ، تحمل صفة الفولكلور ، في الرقص والموسيقى والغناء ، وعملت على إنشاء المتاحف ، التي تضم الأدوات والمستخدمات والعمارة الشعبية ، والتي تصور أساليب حياة شعوبها وتطور فنونها المادية وتغذيتها .

وتتفاوت الحكومات في درجات الاهتمام بهذه المجالات ، حيث تتراوح بين السماح أو التشجيع أو الاعانة أو التبنى الكامل . ويمكن هنا أيضاً يمكن أن نقرر اتجاهين رئيسيين :

(١) في أوروبا الغربية وأمريكا يقتصر الأمر على التشجيع والاعانة ، ويحظى الجانب العلمي الدرامي بالنصيب الأكبر .

(ب) في الاتحاد السوفيتي وأوروبا الشرقية تلقى كل تلك المجالات تبنيًا من الدولة وانفاقاً مباشراً ، مما جعلها تشهد نشاطاً واسعاً في الشقين : البحث العلمي ، وأحياء التراث الفولكلوري ، وعرضه . فالدولة هناك ترى أنها معبرة عن جماهير الشعب ، لذا فإنها تعتبر من واجباتها توسيع الفرصة أمام الثقافة الشعبية للنماء والانطلاق ، وأن تتيح نوافذ الابداع الشعبي ليزهر ، وأنت تفتح القنوات

للجوانب الخصبية من التراث الشعبى لتصب فى المجرى الثقافى العام حيث تتحد فيه كل الروافد منطلقة فى تيار واحد يروى حداثق الفكر وتتأصل أزهارها ناشرة أريجها على أبناء الأمة بالقسطاس .

٣ — واسكن سو كولوف كان يفيض حماسة للبدعات الفولكلورية ، حماسة تكاد تكون مطلقة ، تشمل كل انتاج موسوم بالفولكلورية . وقد أشرنا إلى آثاره الاجتماعية الساذجة ، فى هذا الحماس الغالى . إنا مهما تعاطفنا مع الشعب وتراثه ، لانستطيع الزعم أن كل ما أنتجه من فنون : عظيم ورائع . وفى الواقع ، أنه من منطلق تعاطفنا مع الشعب وأمانتنا له يجب أن ندرك العناصر السلبية التى شابت تراثه . فى التراث الشعبى الكثير مما ينضج بالغثالة ، ويعكس صورا من البلادة والحدود ، ويعبر عن وجهة نظر فى الحياة ضحلة الأعماق ضيقة الآفاق . وهذه كلها أمور لاثير عجبا . لقد عانت جماهير الشعوب ألوانا من العنف والاستغلال على مر القرون ، وقاست الفاقة والمرض والتجهيل المتعمد والانسحاق تحت وطأة قهر الطبقات المسيطرة . وطبيعى أن ينعكس هذا فى فكرها وفنونها : ومن الأمانة مع المنهج العلمى ، وموسع الشعب ، أن يكشف الفولكلوريون كل هذا . وتصبح مسئولية أخلاقية على كل من يتصدى لإعادة تقديم المادة الفولكلورية أن يتنخلها ويفرز الغث من السمين ، قبل أن يضعه بين يدى الشعب من جديد .



وبعد ، فإذا كنا نهتم بالفولكلور فإن ذلك يرجع إلى أننا ندرك أنه يحوى - فضلا عن أهميته الوثائقية التاريخية الفنية والاجتماعية - جوانب ايجابية ، نأمل أن تنصب فى تيار ثقافة الشعب ، مثل الفولكلور فى ذلك مثل سائر ألوان

الآراث الانساني ، وأن تتلافح كل روافد الثقافة الانسانية لتنتج ثقافة الشعب
الموحدة ؛ حاملين بذلك اليوم الذي يصبح فيه الشعب ، جميعه ، يتمتع بثقافة
متجانسة ؛ عندما يفتحون إلى الأبد تمايز الثقافة إلى ثقافة للشعب وثقافة للأصفاة ؛
ذلك اليوم الذي ستشرق شمس على أهل ريفنا وهم يقرأون همات والسيرة الهلالية
بنفس القدر من الفهم والتذوق والمتعة .

الفصل الخامس

المدخل إلى الفولكلور الفرنسي المعاصر

دراسة لآراء وأعمال فان جنب

بقلم

الدكتورة علياء شكري

الفصل الخامس

المدخل إلى الفولكلور الفرنسي المعاصر (*)

دراسة لآراء وأعمال فان جنب

بقلم : الدكتور عليا. شكرى

أولا : مقدمة عن دراسة الفولكلور فى فرنسا :

استأثرت مختلف عناصر التراث الشعبى الفرنسى باهتمام طائفة غير قليلة من الرواد الذين جاء معظمهم من ميدان الادب . فحاولوا تسجيل بعض عناصر التراث أو الكتابة عنها بشكل عام ، ودون استفادة على أى حال بمناهج علمية مما هو معتمد اليوم لهذا الغرض . لذلك يطلق فان جنب على هذه المرحلة اسم مرحلة الرواد الأوائل . تميزا لهم عن الرواد الحقيقيين لدراسات الفولكلور . ومن هذه الفئة نجد على سبيل المثال « رابليه » Rablais (١٤٩٤ - ١٥٥٢) يعد قائمة بالالعاب الاطفال والالعاب الشعبية دون أى محاولة لتوصيف أو تصنيف تلك الالعاب . كذلك فعمل فييول Villon فيما يخص الاقوال المأثورة إذ حاول تصنيفها حسب جرسها الموسيقى . ثم هناك طائفة من الادباء الآخرين الذين لم يقدموا للفولكلور سوى الغرائب والطرائف . ولم يحاول أحد منهم حتى ولو كان

(*) Arnold Van Gennep, Manuel de Folklore Français contemporain, Paris, 1943 ff .

من أصل ريفي أن يكتب تقارير كاملة أو أن يبحث في أسباب اختلاف اللهجات والمعتقدات والظواهر الشعبية في عصره . وربما يرجع ذلك إلى أن الأمة كانت منقسمة إلى طبقتين البورجوازية والسوقة أو الاجلاف والنبلاء .

ثم انقب تلك المرحلة الريادية العامة مرحلة ريادية حقيقية ، كانت الجهود المبذولة فيها بمثابة مقدمة طبيعة لذلك العلم الجديد . وقد تميزت تلك المرحلة باتجاهين الاول تاريخي واستمر حتى بداية القرن العشرين . ويمكن أن يقال عنه أنه اتجاه دارسي الاثريات الشعبية Antiquaires من حيث أن ممثليه كانوا يسعون إلى إثبات وجود صلة بين حضارة عصرهم وبين الحضارة الكلاسيكية أو القومية والتي لم تكن معروفة تماما حينذاك . أما الاتجاه الثاني فهو اتجاه ديني ، من حيث أن أصحابه حاولوا أن ينقوا ، العقيدة الكاثوليكية من بعض المعتقدات والممارسات التي كانوا يعتبرونها رواسب الوثنية تارة وتارة أخرى خرافات أدخلها الاجلاف ، معهم إلى حظيرة تلك الديانة الكبرى ، التي تحدت من موقع عال ، وفرضتها بالتدريج تنازليا على كل الرتب الكنيسية ، ونذكر على سبيل المثال د جيشار ، Guichard فيما يخص الشعائر الجنائزية وتيير ، Thiers ودوم مارتان Dom Martin للديانات الغالية . وكانت المعتقدات الشعبية تعد في تلك الفترة باختصار خرافات أو بقايا للوثنية القديمة .

ثم جاءت المرحلة المبكرة لدراسة الفولكلورية العلمية ، ولم يشعر أوائل الفولكلوريين الحقيقيين مثل ديلور ، Dulaure وأصدقائه من أصحاب الاتجاه المسمى الأكاديمي بالحاجة إلى إطلاق اسم خاص على دراسة العادات والتقاليد الفرنسية . فقد كانت هذه الدراسة بالنسبة لهم تمثل جزءا من دراسة العادات والتقاليد العالمية . وكان الاسم الذي فرض في بادئ الأمر هو التقاليد الشعبية ، Traditions populaires الذي لم يستطع أن يمنح هذا العلم سوى قوة جزئية . وتضافرت عوامل متعددة في اقتصار هذا العلم الجديد على

دراسة بعض عناصر الحياة الشعبية فقط دون سواها فتركز الاهتمام الأكبر على عنصر الأدب الشعبي الذي كان د. بيرو ، Perrault رائدا مبرزاً فيه . ثم كان ظهور مجموعة حكايات الأخوان جريم في ألمانيا بمثابة تدعيم لهذا الاتجاه في تناول التراث الشعبي . فنجده د. لوزيل ، Luzel في مقاطعة بريتانى د. وبلاديه ، Bladé في مقاطعة جاسكونيا وعدداً آخر من جامعى الحكايات والأساطير الذين يحتفظ د. سيبيلوت ، Sebillot بمكانة هامة بينهم .

والملاحظ على ميدان دراسة الأدب الشعبي أنه إذا كانت الدراسة المنهجية للحكايات الخرافية والحكايات قد ظهرت متأخرة نسبياً ، فإن دراسة الأقوال المأثورة والأمثال كانت على العكس أقدم منها ، كما كانت تشكل علماً ظاهراً مستقلاً لا مدطويل تحت اسم Paremiologie . ومنذ أواسط القرن التاسع عشر قام بعض الدارسين بجمع أقوال وأمثال من أفواه الشعب في بعض أقاليم فرنسا . والجدير بالذكر هنا أن الفولكلوريين لم يدرسوا الأمثال والأقوال لذاتها أو باعتبارها مظاهر خاصة لقدرة الخيالية والأدبية للشعب وإنما كذلك من حيث دلالتها على بعض الظواهر الاجتماعية كالأسرة والأخلاق والوضع الاجتماعى وإرتباطها بها . إلا أنهم لم يحاولوا من جهة أخرى أن يربطوا موضوع دراستهم بميدان الفولكلور العام .

أما فيما يتعلق بالأغاني الشعبية فإنه بالرغم من أنه يوجد بعض الدراسات والمجموعات التى ترجع إلى عصور سابقة فى فرنسا ، إلا أننا ينبغي أن نعترف بأن دراستها المنهجية مازالت متأخرة نسبياً فى فرنسا .

أما المعتقدات الشعبية التى تلقى الاحتقار وتوصف بأنها د. خزعبلاط ، فلم يعترف بها كموضوع للدراسة العلمية إلا فى وقت متأخر ، ويرجع بعض الفضل

في قبولها إلى علم النفس . حقيقة أن المساواة كانوا أول من تصدى لوصف
المعتقدات والممارسات في بادىء الأمر ، إلا أن هدفهم لم يكن الدراسة الموضوعية ،
ولأنها كان هناك هدف آخر . ملن يتم تشجيعه رسميا وهو القضاء على الخرافات .
وقد كان استبيان ديلور ، Dulaure والاستبيانات التي اشتقت منه حتى سنة ١٩٢٠
تضم آلافا من التفاصيل المتشابهة عن المعتقدات الشعبية ، تشابها معقدا يصعب
تفصيله . ثم أصبحت هذه المعتقدات تمثل اليوم أهم أركان الدراسة في علم الفولكلور
الحديث . وهذا هو دسيبيوه ، أحد أئمة علم الفولكلور الحديث في فرنسا ،
يخصص مجلدات كتابه الأربعة لتناول المعتقدات الشعبية الفرنسية وبذلك يجعل
من هذه المعتقدات موضوعا لعلم الفولكلور .

وفي سنة ١٨٩٥ تأسست بتأثير من دجاستون بارى ، Gaston Paris وتحت
رئاسة د أندريه توريه ، André Theuriot جمعية الاثنوجرافيا القومية
والفن الشعبي .

Société d' Ethnographie nationale et d' Art populaire .

ومن الظلم الإدعاء بأن ميدان دراسة الجوانب المادية للثقافة من الأمور
التي طرأت حديثا على مجال الفولكلور ، فقد أدرك الدارسون صلتها بالفولكلور
من أمد بعيد منذ المعرض العالمي الذي أقيم سنة ١٨٧٨ ، وحيث كانت
المجموعات المتحفية هي نقطة الانطلاق لتأسيس متحف الاثنوجرافيا ومتحف
التقاليد الشعبية بقصر تروكاديرو Trocadero وهو قصر د شايو ، Chaillot
الآن . أما عن الدراسة المنهجية للبيوت الريفية فتظهر في استخبار د الفريد
دي فوفيل ، Alfred de Foville لأول مر ١٨٩٤ .

وهكذا نلاحظ أن الظواهر الفولكلورية التي كانت مبعث اهتمام في البداية
هي تلك الظواهر ذات الطابع الأدبي . إلا أن قلة قليلة جدا من العلماء هي التي

حاولت إقامة علاقات بين فروع هذا العلم المختلفة من أجل انشاء تكوين عضوى للفولكلور الفرنسى (٥). أما فيما يتعلق بالعلاقة الراهنة بين علم الفولكلور والعلوم الانسانية الاخرى ، وخاصة كما يتصورها فان جنب ، فانرجع الى فقرة حدود علم الفولكلور.

وفى المرحلة العلمية الاخيرة شغل العلماء أنفسهم بمشكلة تعريف موضوع العلم وتحديد المنهج . والجدير بالذكر هنا انه قد سيطر فى فرنسا مصطلح «اثنوجرافيا» Ethnographie أمدا طويلا من الزمن بدلا من المصطلحات الاوربية : فولكسكنديه واثنولوجيا ، والامريكية والانجليزية : فولكلور واثروبولوجيا أو اثروبولوجيا ثقافية . ولم يبدأ مصطلح فولكلور يزاحم مصطلح اثنوجرافيا إلا بعد الحرب العالمية الاولى ، حيث ظل يستخدم هو ومصطلح «التقاليد الشعبية» tradition populaires على قدم المساواة . ومنها اكتسبت كثير من الهيئات الدولية العاملة فى الميدان اسماءها . (وأهمها جميعا : اللجنة الدولية للفنون والتقاليد الشعبية .)

(Commission International des Arts et traditions Populaires = CIAP).

وقد تعددت بالذات محاولات الباحثين القاء الضوء على مفهوم الاثنوجرافيا خاصة فيما يتعلق بزاوية حديثنا هنا . وقد ظل مصطلح اثنوجرافيا يستخدم فى فرنسا بمعنى اثنولوجيا ، وذلك بتأثير بروكا Broca فى منتصف القرن الماضى . فيعرف سانتيف Saintyves — مثلا — الاثنوجرافيا بأنها دراسة الثقافة المادية والعقلية للشعوب البدائية ، أو حتى بأنهم دراسة جميع جوانب حياة الشعوب البدائية التى تجمل القراءة والكتابة . وقد انتقد مارينوس Marinus قصر سانتيف الاثنوجرافيا على الشعوب البدائية . فهو يرى أن هناك أيضا

« اثنوجرافيا للشعوب المتحضرة » . وعلاوة على هذا فان ماريينوس لا يرى
فرقا بين الشعوب البدائية والشعوب المتحضرة . أما « سيديوه » Sébillot فإنه
يعرف ميدان الفولكلور بأنه « الاثنوجرافيا التقليدية » . (١)

ومع أوائل العشرينات - وكما أشرنا - بدأ مصطلح فولكلور يتمسح لنفسه
مكانا متزايدا كاسم لهذا العلم الجديد القديم - في نفس الوقت - في فرنسا . (٢)
واصدق نموذج لهذا التحول نجده عند فان جنب نفسه ، الذي انتقل من الاثنوجرافيا
إلى الفولكلور ، أو من الدراسات الانثروبولوجية العامة (والخاصة بالمجتمعات
الاجنبية) إلى الدراسات الانثروبولوجية الفرنسية المتخصصة . وهكذا بدأ
بالاثنوجرافيا متمثلة في كتابه *tabu et totémisme à madagascar* وانتهى
بالفولكلور الحى .

هذا من حيث المنهج والنظرة العامة ، أما من حيث الموضوع ، وبالتحديد
النقاط التى استأثرت بالقسط الاوفى من عناية الدارسين الفرنسيين - أن جاز
أن نجتمعهم كلهم تحت بند واحد - فنلاحظ أن الفرنسيين يركزون على العموم
على دراسة العادات والمعتقدات الشعبية . وقد كرس عدد من كبار الاساتذة
الفرنسيين - فى مقدمتهم سيديوه وفارانياك Varagnac وفان جنب - جل جهودهم
لدراسة العادات والتقاليد المرتبطة بتتابع الزمن ، سواء بتتابع دورة الحياة ،
أو دورة العام بمواسمها المختلفة . فهؤلاء الدارسون يهتمون بالمعتقدات والممارسات
التي تكشف تقدم الحياة من خلال مراحلها المختلفة من المهد إلى اللحد ، أو مرور
العام باعياده واحتفالاته . وقد خصص فان جنب لهذا الموضوع بأكمله -
علاوة على مقدمة عامة للعلم وأساسه النظرية - الجزئين الاول والثانى من كتابه
« المدخل إلى الفولكلور الفرنسى المعاصر » ، الذى يعتبر باجماع العلماء أفضل ما كتب
فى موضوعه عن الفولكلور الفرنسى ، علاوة على كونه أسهاما فى هذا العلم على
المستوى العالمى .

ثانيا : فان جنب حياته ومؤلفاته :

ولد ارنولد فان جنب في الثالث والعشرين من شهر أبريل عام ١٨٧٣ في Savoyen وتوفي في ٧ مايو سنة ١٩٥٧ في بورلاران Bourg — La — Reine إحدى ضواحي باريس . والواقع أن فان جنب قد قضى سنوات عمره كاشد ما يمكن أن يكون الانسان نشاطا وحيوية وقدرة على الابتكار على نحو لا يفرغ أبدا . ولعل نظرة سريعة على حياته الخصبية تؤكد هذا المعنى الذي ذهبنا إليه . فقد التحق بعد أن أتم دراسته الثانوية في مدينة نيس بمعهد اللغات الشرقية بباريس . ثم عمل بعد تخرجه من هذا المعهد مباشرة في وزارة الخارجية الفرنسية . ولكن حياة الوظيفة لم تستأثر بكل طاقته وأمكانياته فنراه يتقلب في عديد من المناصب العلمية البارزة حيث شغل في الفترة من عام ١٩٠٧ إلى عام ١٩١٤ منصب سكرتير المعهد الدولي للأنثوجرافيا وعلم الاجتماع ، ثم عمل استاذا للأنثوجرافيا في جامعة نيوشاتيل بسويسرا . وعين في عام ١٩٢٨ سكرتيرا عاما للمؤتمر الدولي للفنون الشعبية ، ثم اختير في الفترة من ١٩٢٨ إلى ١٩٣٣ ممثلا لفرنسا في اللجنة الدولية للفنون والتقاليد الشعبية . كما اختير منذ عام ١٩٤٤ رئيسا لاتحاد جمعيات الفولكلور في فرنسا . وانتخب منذ سنة ١٩٥٢ رئيسا لجمعية الأنثوجرافيه الفرنسية (٣) .

ويمكننا من استعراض مؤلفاته التي تهازل الخمسين أن نتميز بعض المراحل الرئيسية داخل هذا الانتاج فنجدها تنقسم إلى مرحلة أولى سيطر عليه فيها الاهتمام بالمعادات الشعبية . وبرز انتاج هذه المرحلة كتابه الشهير طقوس العبور . أما المرحلة الثانية فقد سيطر عليه فيها الاهتمام بالأدب الشعبي ونظريته ، وأشهر انتاجه فيها كتابه تكوين الحكايات (*) . La formation des Légendes

(*) ترجمت Légende « حكاية » . تميزا لها عن « أسطورة » Mythe ، وأن كانت هناك ترجمة أخرى تقترح ترجمة « أسطورة » Mythe « خرافة روائية » .

المرحلة الثالثة والاخيرة هي مرحلة التنظير القائم على التسجيل الشامل والنظرة الكلية العامة إلى التراث الشعبي الفرنسي. وإبرز إنتاجها هو كتابنا هذا والمدخل إلى الفولكلور الفرنسي المعاصر ، الذي يعد أشهر مؤلفات فان جنب وأكثرها أهمية على الإطلاق .

على أن هذا التقسيم قد أسقط من اعتباره بعض المؤلفات الصغيرة الحجم القليلة الأهمية التي أخرجها فان جنب في مبدأ حياته العلمية ، إذ شغل في تلك الفترة بأجراء بعض الدراسات عن عملات العصور الوسطى (*) وذلك في الفترة من عام ١٨٩٧ حتى ١٩٠٢ قبل أن يتجه بكلية إلى الاثنولوجيا والفولكلور فيما بعد . وواضح أن هذه الدراسات لا تدخل في مجال اهتمامنا هنا ، ولا تشكل أساساً نهضت عليه أي من دراساته فيما بعد ، ولذلك يمكن إسقاطها كلية من وجهة النظر الحالية .

ولن يتسع المقام بطبيعة الحال لكي نذكر بالاسم والمحتويات كل مؤلف من مؤلفاته العديدة ، ونكتفي بعرض نماذج متفرقة منها فيما يلي :

تكوين الحكايات : (***)

أصدر فان جنب هذا الكتاب الهام عام ١٩١٠ في حوالي ٣٢٠ صفحة من القطع الصغير . وقد بدأ بتعريف الحكاية Légende (١) بأنها رواية تدور في مكان محدد شخصها معروفة محددة ، وتكون موضوعات للاعتقاد . وقد اهتم بالتمييز بينها وبين الخرافة الروائية (أسطورة) Mythe فعرفها بأنها عبارة عن Légende مرتبطة بالعالم فوق الطبيعي . وأنها تعبر عن نفسها في صورة طقوس . وعلى حين شغله هذا التمييز بين الحكاية والخرافة الروائية لم يهتم بالتمييز بين الحكاية والحكاية الدينية (Sage) (٥)

(*) انظر كتاب رقم ٦ بالقائمة البايوجرافية . مؤلفات الملحقة بالمقال .

(**) انظر كتاب رقم ٩ بالقائمة البيولوجية للمؤلفات الملحقة بالمقال .

وتعتبر التعريفات التي قدمها فان جنب ممتازة من الناحية النظرية حيث تفصل بشكل واضح بين النطاق العلماني والمقدس . إلا أن الصعوبة تكمن في الحقيقة في تحديد متى وأين تكون الرواية الواحدة أو الموضوع الواحد (أولا تكون) موضوعا للاعتقاد . ولذلك تكون جميع التعريفات المطروحة صحيحة وغير صحيحة في الوقت نفسه : فكل منها يشمل مجموعة من الظواهر دون أن يدخل في الحساب الحالات الوسيطة غير المتطرفة التي لا يمكن إهمالها سواء بالنظر إلى ضخامة عددها أو مدى انتشارها .

ويتكون الكتاب من سبعة أجزاء (يطلق على الواحد منها لفظ كتاب) بخلاف المقدمة والخاتمة . ويتناول في المقدمة تطوره وموقف دراسة الحكاية المقارنة . ويستعرض لذلك في بادئ الأمر موضوع الدراسة المقارنة للأعمال الأدبية ثم موضوع تأثير الأدب الشرقي والأدب الشعبي على الأدب الرسمي في بداية القرن التاسع عشر ثم يخصص الكلام في نهاية المقدمة عن المنهج المتعارن في دراسة الحكاية .

ويبدأ الكتاب الأول باستعراض الحكاية الخرافية ، وحكاية الحيوان ، الحكاية والأساطير . ثم يتناول في الفصل الأول دراسة الجانب النفعي للحكاية الخرافية وحكاية الحيوان . وذلك من خلال استعراض علاقة النشاط الأدبي بالأنشطة الاجتماعية الأخرى والحكاية الأخلاقية (الموعظة ... إلخ) . ويركز في الفصل الثالث على موضوع تاريخ الحكايات ويستعرض النظرية القديمة الخاصة بأقدمية الأساطير ، ويخص بالحديث من بين تلك النظريات نظرية فوندت التي ينقدها بالتفصيل . ويؤكد في هذا الفصل بصفة عامة أقدمية الحكاية المقدسة الطقسية .

ويخصص الكتاب الثاني للكلام عن موضوعات الحكاية ، فيعالج الانتشار الجغرافي للموضوعات ، ويشير فان جنب في هذا الصدد إلى أنه توجد مناطق

متميزة على أساس الموضوعات . وقد لا تتفق هذه الحدود مع حدود المناطق اللغوية ، ولا مع المناطق العرقية ولا مع المناطق الثقافية المحدودة . أى أنه يريد بذلك أن يقول أن الإنتاج الموضوعى الشعبى يتبع خطوطا ومسارات مستقلة لا تتبع اللغة ولا الجنس ولا الثقافة ، وهو رأى يخالف اتجاه البحث السائد اليوم .

ويلاحظ فإن جنب أنه ينسدر أن نجد منطقة معينة تخلق تماما من موضوع بعينه ، فالمناطق من هذه الناحية لا تتباين عن بعضها كثيراً من حيث الموضوعات الرئيسية ، وإنما يكون الاختلاف فى التفاصيل ، وهذه الاختلافات هى التى تعطى كل منطقة طابعها المميز .

ويتناول بعد ذلك تصنيف موضوعات الاسطورة تبعاً للمراحل التاريخية ، كما يعالج ترتيب الموضوعات فى الحكايات ويناقش فى هذا الصدد آراء كوسكان وفوندت وغيرهما .

ويعالج الكتاب الثالث حكايات العالم الطبيعى . فنجد فى الفصل الأول الموضوعات المفسرة للكون ، وهناك طرق ثلاث لتصوير الكون تصويراً مفسراً هى : التشبيه بالحيوان ، التشبيه بالإنسان ، والطبيعة . مما يترتب عليه وجود ثلاثة أنواع من الحكايات المفسرة للكون . ويدور الفصل الثانى حول الحكايات المتعلقة بالسكراكب ، والسماء ، والأرض ، والماء . أما الفصل الثالث فخاص بحكايات الحيوانات والطيور وما إلى ذلك .

ويعالج الكتاب الرابع حكايات العالم فوق الطبيعى فيغطى حكايات الآلهة والجن . ويميز فإن جنب الأنواع الثلاثة من الحكايات ، وهى : الحكايات الطقوسية والحكايات الدينية ، والحكايات التاريخية . ويغطى الفصل الثانى الحكايات الدرامية . ويتعرض فى هذا الفصل لبعض الملامح الأساسية لهذا النوع من الحكايات وأبرزها جميعاً كونه سابق على الطقس الدرامى نفسه ، وتفسيرها للشعائر الدينية ،

والبدايات الأولى للدراما الدينية ... الخ . أما الفصل الثالث فيركز على حكايات الأبطال . ويفهم المؤلف هنا الأبطال بالمعنى العام : أصحاب الديانات والقدسين والشهداء ... الخ . ويتناول في الفصل الرابع نموذجاً تطبيقياً لإحدى الحكايات ، وهي الخاصة بهرقل ، فيحملها من جوانبها التاريخية ، والبنائية ، ومن حيث انتشارها ، وتويعاتها وغير ذلك .

ويتناول الكتاب الخامس : الحكايات التاريخية ، ويهتم في فصوله الثلاثة بتحليل القيمة التاريخية لهذا النوع من الحكايات ، باعتبارها شواهد على تاريخ مرحلة معينة من مراحل المجتمع . ويستعرض من أجل هذا طائفة من الأساطير ، والآراء المختلفة في هذا الاتجاه .

ويعالج الكتاب السادس تكوين الموال القصصى Ballade ، ويهتم من موضوعات هذا الباب اهتماماً فانياً بجانب بإلقاء الضوء على الانتفاع بالموضوعات (المراتفات) الشعبية في الأعمال الأدبية . كما يستعرض أهم مجموعات الحكايات الشعبية ابتداء من مجموعة بيرول Perrault ، والأخوان جريم Grimms ، وهانز كريستيان أندرسون Anderson .. وغيرهم .

ويمثل الكتاب السابع آخر وأهم أقسام الكتاب على الإطلاق ؛ إذ يتناول فيه تكوين الحكايات وانتقالها أو تنقلها عبر المكان وعبر الزمان على السواء . فيبحث أصل الأسطورة : من الحوادث الواقعية ، الرغبة في تفسير بعض الطقوس ، من الأحلام والهلوسة ، الرؤى ، كوسيلة في صراع الأجناس ... الخ . أما الفصل الثاني فيتناول الرواة ، خصائصهم وأنواعهم ، ويعرض أخيراً أطراف من قوانين تكوين ونشأة الحكايات ، وكثير منها لم يعد يقره عليه البحث الحالي في الأدب الشعبي .

ومن أهم المؤلفات التي جعلت لفان جنب شهرة عالمية كتابة (طقوس العبور) (*) الذي يقع في حوالي ثلاثمائة صفحة من القطع المتوسط . وقد عرض فيه تصنيفه لمختلف الطقوس التي يمارسها الإنسان ميمزا لزرع خاص من الطقوس التي وإن كانت تتباين في أشكالها فهي تتشابه في ميكانيزماتها . وأطلق على هذه الطقوس اسم « طقوس العبور » . وبهذا صك فان جنب لأول مرة هذا المصطلح الذي شاع استخدامه بعد ذلك في الأنثروبولوجيا والفولكلور على السواء .

ومن الجدير بالذكر أن فان جنب قد جمع شواهد متفرقة ليدال على نظريته الخاصة بطقوس العبور . وددنا مختلف العلماء إلى تطبيق مخططة في طقوس العبور عند دراسة بيانات أخرى . وأخيراً قام هو بنفسه بتطبيقه على فرنسا مراعيًا الشروط العلمية المتطورة حيث أنه طبقه بعد مرور حوالي خمسة وثلاثون عامًا من ظهور كتابه « طقوس العبور » ، وسوف نعرض في الفقرة رابعة، إجابات من تفاصيل هذه التجربة الفذة التي تفيدنا في تعميق فهمنا لنظرية طقوس العبور التي اشتهر بها فان جنب .

. . .

أصدر فان جنب كتاب الموقف الراهن لمشكلة التوتمية، (**) في عام ١٩٢٠ في ٣٦٠ صفحة من القطع الكبير . وقد حدد فان جنب هدفه في مقدمة الكتاب بأنه: « لما كان العمل الموسوعي ذو الأربعة أجزاء لـ «سير جيمس فريزر» والتوتمية والزواج الاغتصاب ، Totemism and Exogamy قد شمل كل الظواهر الأساسية ، فقد انطلقت هنا من نظرية فريزر (٦) ، وبعد ذلك ناقشت النقد الموجه لهذا العمل

(*) انظر القائمة البليوجرافية ، الكتاب رقم ٨

(**) انظر الكتاب رقم ٢٢ في قائمة مؤلفات فان جنب.

ولتلك النظرية . وبعد ان اوضحت جوهرها الاساسى ، انتقلت الى استعراض
النظريات العامة الاخرى مع تصنيفها كلها وجدت الى ذلك سبيلا ، تبعا للفكرة
الاساسية التى تدور حولها تلك النظريات . ثم درست فى النهاية النظريات الخاصة
التي بنيت أحيانا على أساس بعض العناصر التوتمية التي تعتبر عادة عناصر ثانوية
أو كمالية . وأنا اعترف أن هذه الطريقة في البحث لا يلزم ان تتخذ اتجاهها
مستقيما مضطربا على طول الخط ، وإنما يمكن أن أرجع إلى الماضي من حين لآخر .
وأخرج من منطقة إلى أخرى أجمع شواهد من هنا ومن هناك . وقد بدا لي على
أى حال أنه من العسير أن اسلك سبيلا آخر في البحث ، أما فيما يتعلق بتعريف
التوتمية فيقول : أنها كما يرى العلماء لا تزال ظاهرة غير محددة من ناحية ، وشديدة
التعقيد والغموض من ناحية أخرى ، ... ثم يستطرد في تناول التعريف ،
فيستعرض المحاولات المختلفة ويناقشها .

ويدرس القسم الثانى بعض احتمالات وجود رواسب توتمية فى حوض
البحر المتوسط . ويوضح فى النهاية — فى الجزء الثالث من الكتاب — ما إذا
كانت أغلب النظريات المتعلقة بالتوتمية تنطلق من الجانب الدينى للظاهرة . وهناك
بعض النظريات التى تميل إلى ربط هذا الجانب الدينى ان لم يكن بالجانب العلماني ،
بجانب الاجتماعى على الأقل .

ثم هناك عدا هذه المؤلفات ذات الالة الواضحة المباشرة بمجال اهتمام فان
جنب ، وموضوع دراستنا ، مؤلفات أخرى ذات طبيعة ثقافية عامة ، لا تتصل
بفان جنب كمنخصص فى دراسات دورة الحياة بقدر ما تتصل به كإنسان مثقف ،
وكباحث فى علم الفولكلور بصفة عامة .

من هذا مثلا كتابه : « فى الجزائر » الصادر فى باريس عام ١٩٤٤ . (*) . وهو

(*) انظر القائمة البليوحرافية كتاب رقم ١٥ . ويقع الكتاب فى حوالى ٢٠٠ صفحة
من القطع الصغير . وتنوزع فصول الكتاب تبعا للإمكانات التى زارها وليس تبعا لوضوحات

يحوى انطباعاته عن رحلة قام بها إلى الجزائر على مدى شهرين في عام ١٩١١ وثلاثة أشهر في عام ١٩١٢ . وهو لا يستهدف كما أشرنا استقصاء لجميع جوانب الحياة الشعبية أو بعض منها . وإن كان لا يخلو من كثير من الاشارات والتعليقات المفيدة عن التراث الشعبي الجزائري بصفة عامة . وقد تنبه فان جنب نفسه إلى أن المعالجة الإضافية لهذا الموضوع كانت تستوجب منه الاقامة لسنوات طويلة حتى يتسنى له مشاركة الشعب حياته على الطبيعة وفي مختلف نواحيها .



كذلك ترجم فان جنب إلى اللغة الفرنسية كتابا بعنوان : « الحالة النفسية أثناء الحمل . الأم والطفل » ، من تأليف هافيلوك إليس ، صدر في باريس ١٩٣٦ (٥) . وهافيلوك إليس من الكتاب المعروفين في ميدان سيكولوجيا الجنس . ولعل ذلك أن يشير تساؤلنا عن السبب الذي دفع باحثا فولكلوريا متخصصا يحترم تخصصه مثل فان جنب إلى الاهتمام بمثل هذا الكتاب اهتماما يصل إلى حد ترجمته . الواقع أننا لا يمكن أن نفهم السبب في هذا إلا في ضوء ارتباط موضوع الكتاب المترجم بمجال الاهتمام الرئيسي عند فان جنب . فهو يساهم ولا شك في فهم الجوانب النفسية والمشكلات العاطفية الانفعالية لكل من الأم والطفل في فترة الحمل . ومن شأن فهم هذه الخلفية النفسية أن تعمق فهمنا للجوانب الطفوسية التي تسجلها تلك المرحلة من مراحل دورة الحياة . وإن شئنا أن نسوق أمثلة على ذلك نشير إلى معالجته لموضوع آثار الحمل على الجسم ، ولون الجسم أثناء فترة الحمل والدورة الدموية ، والغدد ، والتغيرات التي تطرأ على الجهاز العصبي ، والتنقيط ، ورغبات المرأة الحامل ، والوحم ، .

(٥) انظر القائمة البيبلوجرافية للكتب المترجمة كتاب رقم ٧ ، ويقع الكتاب في حوالى

٢٠٠ صفحة من المخطوط المتوسط ، ومذيل بملحق .

ثم نشر فان جنب كتاب الدراسات المقارنة للقوميات ، (*) في عام ١٩٢٢ في نحو مائة وعشرين صفحة من القطع المتوسط . والواقع أن اهتمام فان جنب - عالم الاثنوجرافيا والفولكلور - بهذا الموضوع ليس أمرا عارضا ، ولا هو خروج على المتوقع والمألوف في حياة دارسي الفولكلور . فاذا كان التراث الشعبي هو صوت الأمة المعبر - كما قال الدارسون الالمان - فلا شك أن الاشتغال به لا بد وأن يؤدي إلى انشغال بالقومية والقوميات . حقيقة أن الفولكلور قد أدى - وخاصة في ألمانيا - إلى تدعيم النزعة القومية تدعيا غير صحي وغير مقبول ، ويمكن من المسألوف تماما أن نجد نفس الاهتمام - وإن كان بدرجة أقل - عند الجارة والمدورة التقليدية فرنسا ، التي أخذت فيها فان جنب من الفولكلور معبرا إلى القومية .

إلا أن مؤلفنا لا يربط مع ذلك بشكل مباشر بين القومية والفولكلور ، ولكنه يستفيد بالقطع من خبراته ودراساته الفولكلورية عند تناوله الرموز والشعارات القومية بالتحليل والدراسة ، تماما كما يستفيد من تجاربه ودراساته الاثنوجرافية في تناول تلك الرموز القومية في المجتمعات البدائية والمتخلفة . ولا شك أن البحث المعاصر - خاصة من وجهات نظر إيديولوجية معينة - بدحض كثيرا مما ورد في هذا الكتاب عن ظروف نشأة القوميات وسماتها . ولكن هذا موضوع له مكان آخر .

أوضح فان جنب كهدف لدراسته أنه يقدم إضافة إلى علم القوميات المقارن ، وأنه بذلك يطرق مشكلة قديمة جديدة في نفس الوقت ، سوف تظل محتفظة بطرافتها وبحيوياتها لآمد طويل في المستقبل . ولم يعتمد المؤلف على الوثائق المنشورة فحسب ، وإنما اعتمد كذلك على المادة التي جمعها خلال إقامته مدة أربع

(*) انظر الكتاب رقم ٢٣ في القائمة المؤلفات

سنوات في جنوب برلنده وغيرها من بلاد أوروبا ، ورحلاته العلوية إلى شمال أفريقيا . وقد اتضحت له في تلك المناطق مسائل القومية بصورتها الحقيقية ، بجوانبها الاستاتيكية والديناميكية . أما عن المنهج الذي التزمه في جمع وتحليل مادة دراسته فهو ما يسميه المنهج المقارن أو المنهج الاثنوجرافى . وهو منهج حقق بالفعل فوائد قيمة في علوم أخرى ، نذكر منها علم الأديان ، والأدب ، وتاريخ الفنون ، والقانون . . . الخ .

ونظرة فان جنب إلى القومية نظرة ساذجة في رأينا . فهو كما يقول ينظر إلى الظاهرة د على أنها ظاهرة طبيعية ، وليس كما يفعل عدد من رجال الدعاية أو السياسة أو المفكرين النظريين ، على أنها مصنعة أو شاذة د (ص ١١) . وعلى فوق سناجتها تتعارض مع التحليلات المتطرف بها اليوم للمسألة القومية . ولكن هذا لا ينسينا أن فان جنب قد كتب دراسته هذه منذ خمسين عاما . ويستطرد فان جنب قائلا : . . . تثبت الملاحظة المباشرة أن المصلحة تخضع للشعور طالما كان الاختيار الحر مضمونا ، والظروف المادية طبيعية . والامر في القومية ، كما هو في الحب ، أن الشعور يسبق أولا ، وبعد أن يقع فيه المرء يحاول تبريره بالتفكير العقلى ، أما في الواقع فالشعور والفكر يعضيان جنبها إلى جنب يقوى أحدهما الآخر ويدعمه . . . (صفحة ١٢) .

كذلك يتبنى فان جنب موقفا رجعيا من الصراع ، سواء بين القوميات أو بين الأفراد والدول ، ويطالب المفكرين أن يوطدوا أنفسهم على د مما يشهه ، وهذا الصراع . (ص ١٣) .

ويقول المؤلف في موضع آخر : د سنحاول هنا إذن تطبيق المنهج المقارن كما وضته علوم الإنسان خلال الثلاثين سنة الأخيرة . كما هو الحال عندما ندرس الاساطير ، والطقوس ، وصناعة الفخار والاروان الخزفية . . . الخ ، فان الامر يتعلق بتصنيف عدد معين من الظواهر داخل سلسلة معينة ، وهو ظواهر ينظر

الناس اليها منعزلة عن الأخرى . وأن نعمل علاوة على ذلك على تمييز الرباط
الداخلي وطريقة العمل المركزية التي تهيء هذا الرباط وتوجده رغم تعدد
الاشكال ، وتعطى للجموعة بأكملها مظهرا خاصا ، وقدرة على البقاء والدوام .
ومن أجل أن نصل إلى هذا الهدف ، ينبغي أن ننتقل من الشكل إلى النواة
المركزية ، ومن المظهر الخارجى إلى التكوين الداخلى ، وهو الأمر الذى يضطرنا
فى الحالة السابقة إلى أن نقوم أولا بدراسة مظاهر ورموز القومية ، ثم نبحث
أبها تمثل عوامل التكوين . وعندما ننتهى من هذا الأمر سنحاول تحديد علاقات
القومية بالاشكال الاجتماعية الأخرى ، ثم البحث عن الاتجاه الذى يمكن للظاهرة
موضوع الدراسة أن تؤثر به فى مصير أوروبا والعالم ، (ص ٤٧) .

ثالثا : أهم آرائه ومفاهيمه

ليس فان جنب مجرد عالم فولكلور فرنسى كبير ، ولكنه يعتبر بالإضافة
إلى ذلك رائدا من رواد هذا العلم على المستوى العالمى . وقد كانت حياته
الطويلة وإنتاجه الغزير نموذجا حيا ومصدقا لما نقول . وقد كان فان جنب عالما
متنوع الثقافة ، باحثا كفوءا استعان فى جمع مادته بأكثر من وسيلة . فعلى الرغم
من أنه قام برحلات علمية ميدانية كثيرة إلى شمال أفريقيا وجنوب برلنده وإلى
جميع أنحاء فرنسا تقريبا ، فقد اعتمد فى دراساته الأثنوجرافية والفولكلورية
اعتمادا كبيرا على الكتب والدراسات المنشورة التى كان يستعين بها بكثير من
الحذر والتدقيق . ثم مرت اهتماماته منذ أوائل الثلاثينات برحلة جديدة كرس
فيها اهتمامه الأكبر لجمع التراث الشعبى الفرنسى . وقد اعتمد فى عمليات الجمع
التي قام بها على كشف أسئلة أعدها هو خصيصا لهذا الغرض . وإلى فان جنب
يرجع الفضل فى أن علم الفولكلور فى فرنسا قد اتخذ اتجاها سوسيولوجيا واضحا .
وسوف نستعرض فيما يلى طائفة من أهم آرائه وإنجازاته العلمية ، النظرية
والعملية على السواء .

حدود الفولكلور

لعل محاولة تعيين حدود هذا الميدان أن تساعدنا مساعدة أكيدة على فهم أبعاده وعناصره المكونة . وقد عرف القرن التاسع عشر علوما كثيرة كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بعلم الفولكلور ، ولكننا بدأت منذ أوائل القرن العشرين تنفصل عنه وتستقل بميدانها وبمعاهدتها ، بل وتعزل من مناهجها وأدواتها في الدراسة والبحث .

من هذه العلوم مثلا اللغويات ، وكذلك دراسة الصوتيات ، والمورفولوجيا اللغوية ، وعلم التراكيب Syntax ، وعلم الدلالات (أو علم المعاني أيضا = السيمانطيقا Semantics) . فهذه العلوم جميعا كانت ولا زالت تتناول ضمن موادها ظواهر شعبية جماعية . وقد شعرت كثير من مدارس اللغويين بالعلاقة القرينة بين علمهم وبين علمنا هذا . من هؤلاء ذلك الفريق من الباحثين الذين يهتمون بما يطرأ على معاني الكلمات ودلالاتها من تغير ، ومن يهتمون بالعلاقة بين الكلمات والأشياء ، وأخيرا (وهذا تطور جد حديث) أولئك الذين يدرسون أسماء الأعلام ، سواء كانت أسماء أماكن أو أسماء أشخاص . وقد اتخذ المؤتمر الدولي الأول الذي عقد في مارس عام ١٩٣٨ موقفا إيجابيا من هذه الأمور جميعا . ومن الطريف أن عددا من اللغويين كان ولا يزال يعتبر علم اللغة جزءا من علم الاجتماع ، وهو نفسه ما يبرر اعتباره جزءا من علم الفولكلور (*) .

كذلك ظلت الأساليب الفنية الصناعية (التقنيات) والحرف والأدوات حتى القرن الثامن عشر تعتبر جزءا من دراسة العادات والتقاليد (تشهد على ذلك

(*) انظر قائمة المؤلفات كتاب رقم ٢٣ ص ١٢

دائرة معارف القرن الثامن عشر الشهيرة) . وكان يعزز هذا الموقف وجود ذلك النسق المغلق للطوائف المهنية . فقد كان النشاط الصناعي برمته يتخذ مظهرا تقليديا ، حيث تحدد التقاليد المتوارثة نظام العمل ، وقواعد الترقى ، ونظام التلمذة ، وحقوق الابتكار الخ كل هذه التفاصيل التي كان يحكمها العرف المتوارث بكل دقة وإحكام . ثم جاء القرن التاسع عشر ليحاصر هذا النظام الطائفي ويقضى عليه في النهاية ، وذلك بسبب النمو السريع للصناعات الكبرى — ذات الطابع الآلي أساسا — وخلقت بدلا من ذلك طبقة بروليتارية جديدة ، لها سماتها وأها خصائصها التي ترتبط في الواقع بموقعها على خريطة القوى الاقتصادية الجديدة ، وخاصة علاقتها بوسائل الإنتاج في ظل هذا النظام الصناعي الجديد . وكان من الطبيعي أن تكون هذه الطبقة عادات خاصة بها ، وتعددت منذ فترة ليست بالبعيدة البحوث الفولكلورية التي تستهدف استكشاف بقايا ذلك النظام الحرفي القديم في المجتمع الصناعي الحديث ، وطلّاع هذا التكوين الاجتماعي الاقتصادي الحديث في دنيا المأثورات الشعبية^(٧) . واتجه بها لطبع جانب كبير من تلك البحوث أساليب المحافظة على هذه الحرف والفنون الصناعية التقليدية (أو الشعبية) والحفاظ عليها والنهوض بها كلها أمكن ذلك^(٨) .

على أننا نلاحظ هنا أن تلك البحوث لم تتجاوز على مدى المائة عام الماضية إلا مظهرا معيناً من الحرف والصناعات . ويكفي أن نشير هنا إلى قيمة الدراسات الضخمة التي أجراها فريدريك لوبلاي F. Le Play ومدرسته في الإصلاح الاجتماعي .^(٩) ونجد في هذه الدراسات المونوجرافية وغيرها معلومات عن الظروف الاقتصادية وعن الحياة العمالية سواء في الريف أو في المدن الصناعية الكبرى التي كانت ناشئة بعد في ذلك الوقت . أعنى معلومات عن الأجور وعلاقتها بالتغذية والسكن والزى وتعليم الأولاد والتلمذة الصناعية .

بينما لا نجد فيها شيئا يذكر ، أو لا نجد أى إشارة على الإطلاق ، عن الحياة الروحية والنفسية والجانب الطقوسى والمعتقدات والعادات والتقاليد(*) .

ثم كان من شأن التطورات السياسية والاجتماعية الكبرى التى طرأت على القارة الأوروبية فيما بعد أن هوجمت الدراسات التى تتناول مناطق محلية محدودة أو أقاليم بعينها ، بحجة مناقشتها لروح القومية الصاعدة أو لتشكويين السياسى الجديد . وبدأت دراسة الفولكلور تتخذ محورا لها رمزا كبيرا ضخما هو « الشعب » .

ولم تنشط الدراسات الفولكلورية بهذا المفهوم الجديد — وبشكل متواضع — إلا بعد سنة ١٨٧٠ ، خاصة بعد أن انفصل علم الفولكلور عن علم الاحصاء ، وعن الاقتصاد السياسى ، وعلم التاريخ . فقد استبعدت الدراسات الفولكلورية من علم التاريخ بالمفهوم الذى حدده دارسوا التاريخ لهذا العلم فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر . ونشير هنا على وجه الخصوص إلى دراسات علماء الاثريات ، Antiquities . على أن علماء الاثريات هؤلاء بدورهم قد تأرجحت اهتماماتهم ، فركزت تارة على بقايا العصور اليه نانية والرومانية ، وركزت فى مرحلة تالية على بقايا العصور الوسطى (خاصة فى الحقبة الرومانسية) . ولا يقتصر هذا الاتجاه فى الواقع على دواة أوروبية دون أخرى ، فدكا كان فى فرنسا ، كان فى ألمانيا ، وفى غيرهما من الدول الأوروبية التى عرفت الاهتمام المبكر بهذا الفرع من فروع المعرفة الانسانية . فركزت ألمانيا مثلا على دراسة الحقبة الجرمانية فى التاريخ وفى التراث الشعبى . واهتمت فى تلك المرحلة بحركة القبائل الجرمانية . الح .

وتاد هذا الاهتمام بحركة القبائل الجرمانية الدارسين إلى الكلام عن أسماء الأماكن ، ودراسة مدلولاتها وتغيراتها وما إلى ذلك (١٠) ، بحيث اكتمل هذا الفرع بشكل متقدم داخل إطار الفولكلور (الفولكلور) الألمانية (١١) .

أما فيما يتعلق بالأغاني الشعبية ، فنحن رغم أننا ورثنا هذه الأغاني ، أي أنه ينطبق عليها مفهوم الشعبية ، ومفهوم التقليدية ، إلا أن ذلك لا يعنى مع هذا أنها ظلت تتوارث هكذا ألمانيا دون تعديل أو تحريف ، دون حذف أو إضافة . ولعل أبرز شاهد على ذلك أن كثيرا من مجموعات الأغاني الشعبية التي عرفتها فرنسا أو ألمانيا قد تعرضت لإعادة صياغة بعض عناصرها ، أو عملية استأهاها في خلق فننى جديد ، الأمر الذى يؤيد دون أدنى غموض ما نذهب إليه فى هذا الصدد . وجدير بنا أن نشير فى هذا المقام إلى أن الأغاني الشعبية ، أو قل الفن الشعبى عموما ، كان يتعرض للاحتقار أو الازدراء — إن لم تكن الحرب العلية — من جانب الفنون الرسمية أو ما كانت تعرف بالفنون الراقية Superior Arts . ولكن الأمر لا يقتصر على الأغاني الشعبية — التى ذكرناها هنا على سبيل التوضيح فحسب — وإنما يتجاوز ذلك إلى الأدب الشعبى بعامه ، الذى كان ولا يزال ميدانا بارزا من ميادين علم الفولكلور ، بل هو فى بعض المراحل التاريخية فى بعض البلاد الأوروبية وغير الأوروبية الميدان الوحيد الذى يعتقد أنه مجال علم الفولكلور (*) .

أما الظواهر القانونية الشعبية — من تقاليد التحكيم وفض المنازعات وأصول الخصومات .. الخ — فقد استأثرت ، هى الأخرى بعناية رجال القانون ، وأصبح القانونيون ينظرون إلى هذا الميدان باعتباره بابا من أبواب دراستهم ، وهذا

(*) كما هو الوضع فى الولايات المتحدة وفى مصر حتى وقت قريب على سبيل المثال .

ولإن كان قد عزل — في الظاهر — جزءا من أهم أجزاء التراث الشعبي عن علم الفولكلور ، إلا أنه أفضل بكثير مما لو أن دلماء القانون قد ارتأوا الافتصار على الأمور المجردة وعلى القضايا الكبرى ، دون الالتفات إلى جذور الفقه القانوني على المستوى الشعبي في الرافات التاريخية السابقة ، أو في الرافات الاجتماعية الديثة . على أن القواعد القانونية الشعبية لم تدرس بشيء من الاصلة والنفصيل الاخلال القرن التاسع عشر ، وكان ذلك على أيدي المؤرخين بالدرجة الأولى (وأبرزهم جميعا الاخوان جريم Grimm وميشليه Michelet) . وكذلك من وجهه نظر اثولوجرافية مقارنة . كما اتضح لكل من تناول العادات الشعبية أهمية ماينطوى عليه بعضها من ضوابط والتزامات قانونية محددة . وهكذا حافظت تقاليد الـث الفولكلوري على الجانب القانوني والقضائي ، واستطاعت أن تستبقه قادرا على دفعنا إلى أعمال هامة كما سبق أن أشار رينيه مورنيه R. Mannier (١٢)

ولكن علينا ألا ننسى أن القانون في مجموعه وفي أقسامه الفرعية ليس سوى جزء من أراء علم الاجتماع ، بمعنى أنه يدرس العلاقات والعوامل التي تؤدي إلى استقرار العلاقات في المجتمع ، سواء العلاقات بين الافراد بعضهم البعض ، أو العلاقات بين الجماعات والفرد ، أو العلاقات بين الجماعات وبعضها ، وبما أننا نأبني وجهة نظر فان جنب Van Gennep من اعتبار ميدان الفولكلور في مجمله بابا من أبواب الدراسة في علم الاجتماع — يختص بدراسة التراث الثقافي ، أو الثقافة الشعبية — وليس هو نفسه علم الاجتماع برمته . كذلك يجب أن نفصل في ميدان القانون بين ما هو شعبي وما ليس كذلك . ونحن نرى مع فان جنب(*) أن الفصل المتعارف عليه بين القانون العرفي Customary Law والقانون المدون ليس كافيا ، بل هو تمييز متهافت يجانبه الصواب كل المجانبه .

(*) انظر القائمة البيولوجرافية الخاصة بالمؤلفات الكتاب رقم ٣٥ ص ١٥

أما العلاقة بين علم الفولكلور وعلم الأديان سواء الجانب التاريخي (تاريخ الأديان) أو المقارن (علم الأديان المقارن) أو السوسيولوجي (علم الاجتماع الديني) فهي بالتاكيد علاقة وثيقة ومستمرة. وليس هناك ميدان واحد من ميادين علمنا - الفولكلور - حتى لو كان ميدان الحرف والأدوات (سواء كانت أدوات عمل أو أدوات منزلية) لا يظهر فيه دور الاعتقاد جليا واضحا، إن لم يكن دائما في مناسبات معينة على الأقل. وبما أن دراسة الدين (خاصة من المنظور السوسيولوجي) جزء من ميدان علم الاجتماع، فأننا نعتبر هذه العلاقات أمرا طبيعيا ومنطقيا تماما. وهو في ذلك شأنه شأن علم الفولكلور لا يستطيع الاستغناء عن علم النفس إطلاقا. ومن الخطأ أن نحاول الفصل بين هذه العلوم الثلاثة، كما أنه من المتعذر أن نضعها في علاقة تبعية لبعضها.

على أن هذه العلاقة الوثيقة الجلية بين الفولكلور وعلم الأديان لا تنفي وجود خلافات عديدة بين العلمين حول أكثر من نقطة. ليس أقلها أهمية الخلاف على المناهج، وعلى رؤية العلاقات بين الظواهر، بل وعلى المادة التي تستأهل الدراسة (إذ يفضل علم الأديان - كما ندانا - برامج الدراسة في معظم معاهد الأديان في العالم - الاهتمام بظواهر الدين الرسمي، بينما تستأثر ظواهر الدين الشعبي، أو المعتقدات الشعبية، بالنصيب الأوفى من اهتمام رجل الفولكلور). ولا يمكن المؤكد أن كلا المجالين يفيد من نتائج الآخر، ويستعين في أكثر من موضع مناهجه، وطرقه الخاصة في المعالجة والنظر في الظواهر.

ثم يوجد على حدود علم الفولكلور علم آخر لم يكف عن النمو طوال عشرات السنين الماضية، واستطاع أن يقفز قفزات واسعة في سلم الارتقاء قل أن يشهدها علم إنساني آخر في مثل هذه الحقبة الزمنية القصيرة، ذلك هو علم النفس. وهذا العلم شأنه شأن الفولكلور يقوم على الملاحظة، وعلى التجريب. وهو مدين

بالجانب الأكبر من تقدمه الحالى إلى استخدام المنظور السوسولوجى من ناحية (وهو المنظور الذى يمكنه من دراسة الظواهر النفسية ليس لدى الأفراد وحسب ، وإنما فى الجماعات بأنواعها) ثم هو مدين به من ناحية أخرى إلى اصطلاح المنهج المقارن الذى لا يقتصر على اعتبار الشعوب التى تعرف بالمتحضرة فحسب ، وإنما يأخذ فى حسابه كل الشعوب الأخرى مهما كانت درجة تحضرها أو الجنس الذى تنتمى إليه أو اللغة التى تستخدمها .

وقد قدم ليفى برونل Levy-Bruhl ونقاده (١٣) إسهامات خالدة فى إلقاء الضوء على البعد النفسى للعقلية الشعبية والتفكير الشعبى . ومع أن البحث العلمى قد عدل فيما بعد كثيرا من آراء ليفى برونل كما نعرف إلا أننا مع ذلك ظفنا بنظرة جديدة مفيدة إلى هذا التراث الاعتقادى الضخم لم تكن أبدا عديمة الجدوى ، بل كان لها دورها الإيجابي فى دفع البحث بهمة فى هذا الميدان الهام من ميادين التراث الشعبى .

خير أن علم الفولكلور لا يوجد برمته فى علم النفس ، ولا حقايقه متضمنه فيه كما يدعى البعض ، ذلك أن كثيرا من أوجه النشاط الشعبى تعتبر مستقلة عن التكوين النفسى والحالة العقلية لمستخدمها الفرد ، وخاصة بعض الفنون اليدوية وغيرها من الفنون . وغاية ما يمكن قوله هنا أن هذه النشاطات تلمس علم النفس بالمقدار الذى تدفع فيه للعناصر المؤثرة الفرد إلى العمل أو تفعله عنه .

أما عن تضمن مادة علم الفولكلور فى علم الجغرافيا فهو حديث أصبح ساذجا لا يمكن أن يقبله فولكلورى عاقل أو جغرافى جاد . فقد استطاع الفولكلور — شأنه فى ذلك شأن الاثنوجرافيا — أن ينسلخ عن الجغرافيا ليكتسب وجودا ذاتيا مستقلا . وقد كان وصف الممارسات والعادات الشعبية ودراساتها فى صورها المحلية طوال القرن الثامن عشر ، وبدرجة أقل خلال القرن التاسع عشر ، وفقا

على مستكشفى المناطق النائية المجهولة وطوائف أخرى من الجغرافيين (١٤) . كما كان هذا النوع من الدراسات في ذلك الوقت أيضا ملجأ للطبيعيين الذين كانوا يعتبرون الانسان جزءا من المملكة الحيوانية . ومن ثم اعتبروا أن دراسة الحيوان الانساني يمكن أن تكون في نفس مستوى دراسة العادات والتقاليد وسلوك الحيوانات الأخرى .

ونحب أن نؤكد أن هذه الاختلافات بين الفولكلور والعلوم الأخرى ليست قائمة على أساس مبدأ نظري أو خاضعة لأفكار مسبقة أو نظريات في تصنيف وتدرج العلوم على نحو معين ، إنما هي راجعة إلى ارتفاع أساليب الملاحظة وطرق الدراسة ، وإلى سرعة انتشار هذا النوع من الدراسات وغير ذلك من الظروف المعقدة التي لن يتسع المقام لتفصيل الحديث عنها هنا . إنما المهم أن القرن التاسع عشر قد شهد حدوث عدة أنواع من الانفصال ، نذكر منها نماذج ترتبط بموضوعنا هنا منها : انفصال الاثنوجرافيا العامة عن الجغرافيا العامة ، ثم انفصال الفولكلور القومي عن الاثنوجرافيا العامة .

وحدث أن ترك الطبيعيون الفولكلور ينمو ويسير سيره مستقلة ، أما الجغرافيون فقد رفضوا التخلي عن مواقفهم التقليدية السسولة . ورأينا من وقت لآخر ميولا — على المستوى العالمي ، وليس في بلد أوروبي أو أمريكي محسب — تدو إلى تضمين الجغرافيا علوما أخرى استقلت عنها فعلا وانصلت واشتد عودها (*) .

من هنا مثلاما شهد المؤتمر الايطالي المباشر للجغرافيا الذي عقد في سنة ١٩٢٧ في التقرير الذي قدمه الاستاذ جينو الجراناتي Gino-Algranati إلى المؤتمر بعنوان « الفولكلور والجغرافيا مجاهما وحدودهما » يقول فيه :

(*) انظر القائمة البيولوجرافية الخاصة بالمؤلفات كتاب رقم ٢٥ ص ١٦٦ — ١٧٠

• على الجغرافيين أن يقتصروا على دراسة أجزاء معينة من الفولكلور . إذ عليهم مثلا أن يتخلوا عن دراسة الخرافات . بينما يجب عليهم من ناحية أخرى أن يضمنوا مجال دراستهم : الأزياء ، والأعياد الدينية ، والعادات والتقاليد المرتبطة بأما كن معينة أو الشائعة بين جماعات صغرى محددة ، ثم الأشكال النظرية للمنازل ذات الطابع الشعبي . ولكن يجب أن يحذفوا من الجغرافيا فيما يتصل باليمن الزراعية والقنص وصيد الأسماك والملاحة حتى يقتصروا أنفسهم على دراسة الصناعات المحلية الصغرى ، والفنون الشعبية الدقيقة .

وهذا هو إلى حد ما برنامج علماء الجغرافيا البشرية الألمان التابعين لمدرسة راتزل Ratzel التي اختفت الآن . وهو يمثل أيضا المبادئ الفرنسية للجغرافيا البشرية عند مدرستى جان برنيه Jean Brunhes ودرمان جون Demangeon . وما من شك فى أن دراسة علاقات الثقافة المادية والفنية بالأرض والمعمر تعتبر من الموضوعات الجديرة بالاهتمام . إلا أن المصطلح غير دقيق ، ذلك أن لفظة جغرافيا تعنى وصف ودراسة الأرض ، والأرض هى نقطة الإنطلاق فى الجغرافيا سواء كانت بشرية أو حيوانية أو نباتية . بينما الفولكلور يعتبر باقسطع أحد علوم الإنسان ، وقد اثبتت جميع الدراسات فى علوم متعددة منذ أكثر من قرنين من الزمان أنه إذا كان هناك ثمة كائن يمكن أن يعتبر مستقلا عن الأرض فهو الإنسان . ودور الحضارة ينصب بالدرجة الأولى على تغيير ظروف البيئة الطبيعية وجعل الأرض أكثر صلاحية للسكنى والحياة عليها . فينبغى إذن أن ننطلق من الإنسان حيث تعتبر الأرض والمناخ عوامل من مرتبة ثانية ، وفى بعض الحالات عوامل فى المحل الثالث بالنسبة لفئات معينة من الناس . ويخلص فان جنب إلى أن الجغرافيا البشرية بصفة عامة لا يمكن أن تشمل الفولكلور بأكمله . ثم هى من ناحية أخرى لا تقدم له سوى وثائق محدودة

وسطحية ، إلا إذا تعدت حدودها وضمت إليها هي الأخرى علم الاجتماع وعلم النفس وتاريخ الأدب وتاريخ النظم الاجتماعية . . . الخ .

تفسير الظواهر الفولكلورية

قدم فإن جنب أسهاما عظيما في المحاولة المنهجية الرائدة التي قدمها في كتابه المدخل إلى الفولكلور الفرنسي، لاستعراض التفسيرات السابقة وتحديد موانعها من الاتجاهات التي كانت سائدة أيامه في ميدان دراسة الفولكلور (*).

فيبدأ فإن جنب بأن يتخذ موقفا محددًا من الاتجاه التاريخي الذي كان قد اجتاز بالفعل أيامه فترة سطوته وازدهاره. ويقول أن التفسيرات الفولكلورية والنظريات العامة القائمة على وثائق أو شواهد تاريخية من أي نوع لا يمكن أن تكون سوى افتراضات لا تستند إلا على معلومات ناقصة لا يمكن أن تدعى لنفسها الكمال . وهو يشكك على هذا الأساس في نظرية الرواسب الثقافية Cultural survivals برمتها ، على اعتبار أنها تقوم على الربط بين متشابهات وليس على شواهد حقيقية قاطعة .

على أن إدانة فإن جنب للاتجاه التاريخي لا تقتصر على أصحاب نزعة التقدم داخل تيار التاريخ الثقافي الإنساني فحسب ، وإنما تنسحب من باب أولى على أصحاب النزعة التشاؤمية الفاتلين بنكوص الحضارة الإنسانية بعد أن اجتاز مرحلة الازدهار وتمر بطور عنفوانها .

على أن فإن جنب لا يعنى بهذا الموقف هدم الاتجاه التاريخي برمته ، وهو أمر لا يمكن أن يقره عليه أحد ، ولكنه يؤكده على بعض المحاذير التي يجب

على كل من يستعين بالمفاهيم التاريخية أن ينتبه إليها ، خاصة استخدام مصطلحات مثل : « انحراف » ، deviation أو « فعل خاطئ » ، malfacon ، أو تقليد رجمي ، regressive أو « عودة إلى البدائية » ، أو « غموض المعنى الداخلي » ، . . . الخ . كذلك الأمر بالنسبة لتفسير ظاهرة راهنة وخاضعة للملاحظة المباشرة عن طريق افتراض « نمط أصلي » ، Prototype لها من أنماط العصور الوسطى أو العصر الروماني أو فترة ما قبل التاريخ دون أن يكون لدينا شواهد كافية ومقنعة بالنسبة للعلاقات الوسيطة بين ذلك النمط الأصلي للفرض وبين النمط الواقعي الموجود أمامنا على مسرح الحياة .

ويؤكد فان جنب بعد ذلك وفي ضوء ذلك أن ملكة الاختراع والقدرة على التغير ليست احتكارا لعصر معين دون سائر العصور التاريخية أو لشعب معين دون بقية شعوب الأرض . فالعصور الوسطى الأوروبية قد استطاعت أن تخرج مثلما اخترعت مصر وبابل . والشعوب البدائية ، الحالية يمكن أن تتمتع بنفس الذكاء والفلسفة والعلوم التي تتمتع بها الشعوب الأوروبية حاليا . وعلى باحث الفولكلور أن يعتبر الجنس البشري وحدة واحدة ، وألا يصدر أي أحكام إلا على أساس ظروف البيئة الطبيعية كانت أو اقتصادية أو نفسية تربوية .

وقد اقتصر فإن جذب في هذا المقام على التصدي لنظريات علم الفولكلور العام أو علم الفولكلور الفرنسي العام فقط ، ولم تكن تلك هي مساهمة المنهجية النظرية الوحيدة . إذ فصل الرأي في النظرية العامة لطقوس العبور في مقدمة الفصل الذي عنوانه « من المهم إلى المحدث » . أما نظرية الأصل الشرقي ، وخاصة الهندي ، للحكايات الشعبية ، (وهي النظرية المعروفة باسم النظرية الشرقية أو نظرية الاستعارة أو نظرية بنفي (^{١٥}) Bentez) فقد ناقشها في مقدمة الفصل

الذى عقده للادب . كما تناول بالمناقشة النظرية العامة العلاقة بين الشعائر الدينية الشعبية والشعائر الدينية الكهنوتية (أو الرسمية) 'Liturgiques' ، ونظرية الفنون الشعبية ... وغير ذلك من النظريات في الفصول الخاصة بكل منها في كتابنا المدخل إلى الفولكلور الفرنسى .

ويبرر فإن جنب كدارس فولكلورى أهمية مناقشته المفصلة لموضوع المناهج — إن كان مثل هذا الأمر فى حاجة إلى تبرير — بأننا كفولكلوريين لا يمكن أن نقتصر على الوصف . فهذا الاتجاه الوصفى نفسه غير ممكن التحقيق من الناحية العملية ، إذ أنه يعتبر تفسيراً نصف راع . فاختيار موضوع الملاحظة ، وطريقة الوصف جزء جوهري من العملية التفسيرية لا يمكن أن يستهان به . وإذا لم تكن لدينا نظرية عامة ، وإذا لم يمكن نستهدف من وراء الملاحظة اختبار فرض أو آخر من فروض البحث ، فأننا سوف نتعرض — كما تدلنا شواهد عديدة من تاريخ علم الفولكلور — للخلط بين ماهو جوهري وما هو سطحى . بل أننا قد نعجز عن رؤية أى شئ مفيد ذى دلالة على الإطلاق .

وهو يعتبر هنا من بين أهداف كتابه المدخل ، أن يقدم للباحث عرضاً لبعض المواقف والاتجاهات النظرية المتاحة فعلاً قبل أن يخاطر الباحث بالتنظير من واقع نتائج دراسته الخاصة المحدودة ، فهو مطلب طبيعى لكل كتاب فى المدخل .

ملاحظات على التفسير النفسى

ينتقل فإن جنب بهد ذلك إلى الكلام عن التفسير النفسى فى دراسات الفولكلور ، فيطلب من الباحث أن يكون على دراية كافية بنتائج البحوث فى دلم النفس الفردى والاجتماعى . إلا أن فان جنب ينتقد صراحة الاتجاه

النفسي المغالي في تفسير التراث الثقافي الشعبي ، ويضرب المثل على ذلك بؤلفات ليفي برونل ، وأبرزها جميعا : العقلية البدائية ، La Mentalité Primitive . ويلاحظ هنا أن المظاهر الشكلية الخارجية قد تنطوي على معنى خاص محتجب على الدارس الخارجي ، أو ما أطلق عليه جيرودوكسون المعنى المختبئ في les sens caché . ولا بد للباحث عن حضارة غربية راقية أن يلتزم أقصى درجات الحذر في التفسير النفسي لأنه لا يستطيع بسهولة أن يفكر بنفس الأسلوب التعاطفي Partioipationniste أو الترابطي Associationniste ، ولا يستطيع أن يضع نفسه تماما محل الإنسان البدائي ، ولا أن ينحى جانبا كل ما يعرف وكل ما يدرك .

على أن فان جنب يطلع علينا برأى عجيب لا يمكن في الواقع أي يقره عليه باحث منصف ، إذ يؤكد برغم كل تلك المحاذير أهمية الاتجاه النفسي كركن ثقل في مواجهة التفسير الاقتصادي للحياة الاجتماعية ، وهو يقصد التفسير الماركسي على وجه التحديد فيقول :

« أن الاتجاه النفسي يصلح على الأقل كثقل توازن الاتجاه الاقتصادي الذي أوشك في الأزمنة الأخيرة أن يعزل الاتجاهات الأخرى تحت تأثير المذهب الماركسية ، » .

ملاحظات على التفسير الاقتصادي

ألمحنا من قبل إلى موقف فان جنب العام من التفسير الاقتصادي للظواهر الفوائكاورية ، وهو موقف يختلف اليوم مع نتائج البحوث العلمية الحديثة في الشرف وفي الغرب على السواء ، ويكفي أن نورد كلماته بنصها فيما يلي :

ومن الواضح أن أساليب إشباع الاحتياجات وطرق توزيع الثروات بالمعنى

الذى طرحه آدم سميث يلعب دورا ضخما فى الحياة الاجتماعية العامة . ولكن هذا الدور هو فى النهاية قليل الملاحظة كىما وكيفيا فى ميادين الفولكلور بأقصى درجة أى فى الطقوس والاحتفالات ، والمعتقدات والأدب والموسيقى الشعبية . وإذا كان لا يمكن إلغاء المنفعة التكنولوجية فى الفنون الشعبية ، إلا أنه لا يظهر مع هذا إلا بطريقة ثانوية ، وعلى وجه التحديد لأنها فنون . أن عنصر المشاعر لا يتعارض مع العامل الاقتصادى (١). وأن المشاعر هى أكثر من المنفعة الاقتصادية التى حددت التكوين والبقاء . بل أننا نقول حددت البداية الجديدة المستمرة للفولكلور بل ولكل الحياة الاجتماعية .

اتجاه دراسة للكلمات والأشياء :

ولا يغفل فان جنب فى هذا السياق الإشارة إلى الاتجاه الأوروبى — الألماني أساسا — المعروف باسم الكلمات والأشياء . الذى يستدل من اسم الآلة أو الأداة على تاريخها وانتشارها . ولكنه يدعو إلى التزام أقصى درجات الحذر عند استخدام هذه الطريقة فى البحث ويقول فى هذا الصدد بالحرف الواحد : إذ نجد أن شكل الكلمة لا يحدد شيئا معينا بالنسبة لتاريخ وأصل الشيء الذى تعبر عنه ، كما أن شكل الشيء لا يحدد شيئا بالنسبة لتاريخ وأصل الكلمة التى ارتبطت به . . وليس معنى هذا أن فان جنب يرفض رفضا مسبقا جميع تفسيرات أصل الكلمات سواء كانت غالية أو كلتية أو أقدم من ذلك ، ولكن المقصود فقط هو تحذير الدارس من النتائج التى يتوصل إليها بالنسبة لآلة أو أداة معينة انطلاقا من الكلمة (الاسم) أو بالنسبة للكلمة انطلاقا من الأداة أو الآلة ، ليست مؤكدة بذاتها وأن الحل اللغوى ليس حلا فوكلوريا بالضرورة .

الانجاء الجغرافي وأسلوب العرض بالخرائط

يشير فان جنب إلى أهمية النظرة المكانية إلى عناصر التراث الشعبي وما يرتبط بها من وسائل عرض خاصة متميزة أهمها جميعاً خرائط العناصر الشعبية (٥) على أن فان جنب يلاحظ أن الجداول والمنحنيات والخرائط لا تشكل بمفردها تفسيراً لهذه المعطيات، فهي في رأيه تيسر ملاحظات انتشار الظواهر في إقليم معين . وهو يقر بأن هذه الوسيلة تعد كسباً علمياً هاماً لم يكن يخطر على بال شارسي الفلورسكور في القرن التاسع عشر . ويبرز على وجه الخصوص أهمية تلك الخرائط خاصة إذا قورنت بخرائط أخرى جغرافية أو سياسية أو لغوية ، وكذلك إذا قورنت بربطة انتشار عنصر شعبي معين بخرائط انتشار عناصر شعبية أخرى . فمثل هذه المقارنة تسمح لنا بأن نرى ما اذا كان هناك تلاق - أي ثمة نوع من الارتباط - بين أكثر من ظاهرة معينة . من هذا ارتباط التنظيم الإقطاعي مثلاً بظواهر معينة مميزة في مجال الأزياء والمعتقدات وفنون الأدب الخ .

وهكذا ينتبه فان جنب انتباهاً عبقرياً إلى حقيقة أساسية من الحقائق التي كشفت عنها النظرة الكارتوجرافية إلى عناصر التراث الشعبي ، وهي أن التقسيمات إلى أقاليم ومحافظة لا تتطابق بالضرورة مع التقسيمات إلى مناطق فولكلورية . (١٦)

ويختتم حديثه عن هذه النقطة بملاحظة يؤكد فيها ما يلي :

« أن ما قصدت إليه هو أن ألفت انتباه القارئ إلى أنه قد بدا لبعض

(*) أنظر على سبيل المثال كتاب رقم ٣٥ ج ١ ، ص ٢١٦ ، ص ٢٦٦ ، ص ٣٢٠ ونفس الكتاب ج ٢ ، ص ٥٠٠ ، ص ٤٣٨ ، ص ٥٦٨ ، ص ٦٤٠ ، حيث يستخدم فان جنب خرائط العناصر الشعبية في تفسير بعض هذه الظواهر .

العلماء أن الخرائط هي المقصد النهائي لدراستنا . فأسلوب الترميز والعرض
الكرتوجرافي ليس في ذاته تفسيراً أو موقفاً معيناً وإنما هو يزودنا بحسب
بالمواد الخام التي نبني تفسيرنا على أساسها .

رابعاً : المدخل إلى الفولسكلور الفرنسي

صدر الجزء الأول من كتاب فان جنب « المدخل لدراسة الفولسكلور الفرنسي
المعاصر » في سبعة مجلدات ، ظهر المجلد الأول منها عام ١٩٤٣ ، وتوالي
ظهور المجلدات الأخرى حتى صدر السابع عام ١٩٥٨ ، وبذلك بلغت صفحات
هذا العمل الضخم ثلاثة آلاف ومائتي صفحة . ولا زال لهذا الجزء مجلد ثامن
سيتكفل تلاميذ فان جنب وأصدقائه بإصداره ، وبذلك يكتمل الجزء الأول من
كتاب فان جنب العظيم ، وهكذا يكون التقدير قد حال دون أن يسطر فان جنب
الجزء الثاني الذي كان ينوي إخراجه لهذا الكتاب (١٧) .

ويشمل المجلد الأول مقدمة عامة عن دراسة الفولسكلور ومناهجه . ثم
يلي هذا الجزء النظري دراسة تطبيقية عن عادات و تقاليد الحياة ، من
المهد إلى اللحد ، وتنتهي في المجلد الأول عند مرحلة الخطوبة . ويشمل
المجلد الثاني الجزء الخاص بالزواج والوفاة إلى جانب خريطة الانتشار
الجغرافي لبعض العناصر الخاصة بهذه العادات .

وقد قدم فان جنب لهذا الكتاب بمقدمة تقع في ثمانية فصول . يعرض في الفصل
الأول منها لبعض الملاحظات الأولية حيث يشير فان جنب للاختلافات اللغوية
والسلالية في فرنسا ، كما يوضح أيضاً الأصول التاريخية لتلك الاختلافات وفي
هذا الصدد يحذر فان جنب من استخدام التعميمات الغير قائمة على دراسة الواقع . . .
ويجب أن نترك الآن جانباً تعميمات القرن التاسع عشر ونبدأ في إقامة دراسة أكثر
تعمقاً مستمدة من ظروف الحياة الواقعية . .

كما ينبه الأذهان إلى أن أكثر الوثائق صدقا قد تعرض الباحثين لكثير من الخطأ ، نحن لانعرف على وجه الدقة العلاقة الحقيقية بين الكلمات والمعاني فنحن لانستطيع أن نؤكد أن مثل هذه الكلمة تعبر تماما عن مثل هذا المعتقد . فكلية « الله » مثلا و « النفس » قد لا تمثل في أذهان أولئك الناس القدامى نفس المعنى الذى تمثله في عقولنا الحديثة ، وكذلك الامر أيضا بالنسبة للكلمات : ديانه ، صلاة ، تضحية ، نذر ، قسم ، وغير ذلك من الكلمات .

ثم يعرض فان جنب في الفصل الثانى من هذه المقدمة لمسميات الفولكلور حيث كانت مشكلة الاسم تشكل فى تلك الفترة احدى المشكلات المرتبطة بالقومية والاعتزاز باللغة وما إلى ذلك . ويحاول أن يقنع المشتغلين بالفولكلور بسهولة استخدام مصطلح فولكلور الانجليزى مستعرضا كافة المصطلحات التى سبق أن استخدمت ولم تف بالغرض . ثم يعرض لمصطلحات أخرى مشتقة من اللغتين اللاتينية واليونانية . وأخيرا يحسم فان جنب هذه المشكلة على أساس عامل سهولة الاشتقاق اللغوى إلى جانب ذبوع هذا المصطلح وهناك أخيرا ميزة أخرى لهذه الكلمة إلى جانب جرسها الموسيقى ، وهى إمكانية تحديد الأقسام المختلفة للفولكلور بسهولة عن طريق إضافة الصفات ذات الاستعمال الجارى . فان جميع الأفراد يفهمون تقريبا ما الذى يمكن أن نعنيه بالفولكلور الدينى Folklore religieux والطقوسى والادبى والموسيقى والاجتماعى والقضائى والفنى . ولكن لا ينبغي مع هذا أن نسرف فى استخدام هذه الامكانية فى صياغة تقسيمات فرعية كثيرة ومصطنعة . وهذا هو الخطر الذى حاولت أن أتجنبه .

أما الفصل الثالث والخاص بحدود الفولكلور نجد فان جنب بعد أن أقر استخدام مصطلح فولكلور يحاول أن يعين حدود هذا العلم من حيث ألقاء الضوء على علاقته لبعض العلوم الانسانية الأخرى مثل : السكان ، واللغويات

والتاريخ والقانون وعلم الأديان وعلم النفس والجغرافيا والتربية . وقد سبق أن عرضنا لأهم آراء فان جنب في هذا الصدد في الفقرة المعنونه ، حدود علم الفولسكور ، . اما فيما يخص علاقة الفولسكور بعلم الاجتماع فلنلجأ لكلمات فان جنب نفسها لتطالع رأيه في هذه المشكلة والتي لازالت لها بعض الآثار حتى يومنا هذا ينبغي أن نعتبر علم العادات والتقاليد علما منتميا كلية لعلم الاجتماع . ولسنا نرى لماذا ادى هذا الارتباط إلى إثارة كثيرة من الجدل والنقاش . وكذلك يجب أن نربط بعلم الاجتماع علما أكثر - مدائة من علمنا هذا وهو علم الجنس Sexologie وهو ميدان هام عارضت دراسته بعض الافكار المسيحية أو الاخلاقية لدرجة أنه كان ينظر إلى دراسته العلمية للأعضاء والوظائف الجنسية على أنها نوع من الإباحية ، .

ثم حاول فان جنب أن يقدم تعريفاً لعلم الفولسكور في الفصل الرابع يتفق وبمجموع القواعد العامة التي تكونه . وبالرغم من قيام محاولات عديدة من هذا النوع من قبل ألا أن مشكلة التعريف لا تزال في حاجة إلى مزيد من الحل ، وربما لن يكون لها حل نهائي كامل على الاطلاق .

ومن الموضوعات التي جلبت على فان جنب كثيرا من النقد والتجريح اعتباره الفولسكور من العلوم البيولوجية biologique إذ يعرض لمشكلة التعريف قائلا : إن الصعوبة تزداد إذا أردنا رسم حدود معينة لأي من العلوم البيولوجية ، وأن الفولسكور ينتمي في الحقيقة إلى هذا النوع من العلوم شأنه شأن علم الاجتماع العام وفروعه المختلفة كعلم الأديان وعلم السياسة والاقتصاد أيضا شأن علم النفس حيث أن موضوع دراستها هو السكان الحي ، .

وفي نهاية استعراضه للتعريفات المختلفة للفولسكور وقيّمها يتبنى تعريف فارانيك مع بعض التحفظات ، وهكذا نجد أن مشكلة التعريف ظلت عند فان جنب دون حل واضح . أما موضوع الفصل الخامس فهو بيانات الفولسكور

فيعرض فيه لمشكلة بيئة الاستعمال (البيئة التي يستعمل فيها) وبيئة المصدر (البيئة التي نشأ فيها) عارضا لآراء عالم الفولكلور السويسرى (هوفمان كراير Hoffmann — Kraye) الذى يهتم ببيئة المصدر كما يعرض لآراء كوارول Coirault الذى يهتم ببيئة الاستعمال . ولانطالع رأى فانجنب فى هذا الصدد: نحن إذن مضطرون ، لكي نتجنب التناقضات، إلى القيام ببحوث متعمقة لكل حالة خاصة . . ويفترض أنه من الممكن بالتأكيد التمييز بين المصدر الفردى والمصدر الجماعى ، كما يفترض وجود موهبة معينة لخلق لدى الشعب أو الجماعة باعتبارهما شعبا أو جماعة . ويتطلب الأمر معرفة كاملة لطرق ووسائل انتقال التراث من الفرد إلى الجماعة والعكس ، وأخيرا معرفة متعمقة بفولكلور المنطقة موضوع الدراسة . .

ويناقش فانجنب أيضا مشكلة فولكلور المدينة وفولكلور القرية ويحاول أن ينقذ الانهزامات التى توجه إلى دارسى الفولكلور بأنهم يقتصرون على دراسة تراث البيئات الريفية . ثم يعرض لبيئة السواحل كمصدر من مصادر الفولكلور ثم يناقش مشكلة المدرسة والفولكلور وقضاوما على اللهجات المحمية . وفى النهاية يعرض لموضوع الإناث والذكور وفى أى المجالين نستطيع أن نجد ثروات فولكلورية أخصب . ويؤكد أن المرأة هى حاملة تراث بالدرجة الأولى كما أنها قادرة على الوصف التفصيلي لهذا التراث الذى تحمله .



أما فيما يخص الفصول الخاصة بعادات تتابع الحياة (من المهد إلى اللحد) فيتميز فانجنب ليس فقط ببراعة العرض التفصيلي للمادة وفق منهج يتميز بالضبط والاحكام إذ أنه يشير إلى كل معلومة تبعا لمكان حصوله عليها ، أى مع مراعاة البعدين المكاني والزمانى . ولكنه يتميز أيضا بأنه كان مجالا لاختبار النظرية الخاصة

بطقوس العبور . ولنعرض في هذا المجال محور هذه النظرية مع التركيز على الجوانب التي عرضها في كتابه هذا أي بعد مرور نحو ثلاثين عاما على صياغته نظريته هذه .

لقد حاول فان جنب أن يميز الطقوس التي تصاحب الانتقال من حالة إلى أخرى ومن عالم إلى آخر (سواء كان كونيا أو اجتماعيا) إذ أن هذه الطقوس تسير وفق قاعدة عامة أو ترتيب معين . ويعرض فان جنب مخططا تفصيليا لهذا النوع من الطقوس Schéma des Rites de Passage يعرضه في شكل جدول .(*) وسوف نتجاوز عن التقسيمات الأولية وآرائه فيما يخص الدائرة السحرية cercle magique ونركز على الأقسام الثانوية لطقوس الانتقال إذ هي التي اهتم بتتبها في مجال دراسته هذه ، وقد قسمها إلى ثلاثة أنواع :

Rites de Séparation

طقوس انفصال

Rites de Marge

طقوس هامشية

Rites d'agrégation

طقوس تجميع

وقد لاحظ فان جنب أثناء عرضه للبادة أن هذه الأقسام الثانوية لا تنمو بنفس الدرجة في جميع المجالات فطقوس الانفصال تكون أكثر وضوحا في الشعائر الجنائزية ، وطقوس التجميع تبدو واضحة في احتفالات الزواج ، بينما تشكل الطقوس الهامشية قسما هاما في فترة الخطوبة والحمل . وبما هو جدير بالذكر أن فان جنب لم يدع أن جميع طقوس الميلاد والتكريس والزواج الخ ليست إلا طقوس انتقال ، إذ أنه فضلا عن موضوعها العام وهو تأكيد تغيير حالة أو انتقال ، فلكل هذه الطقوس موضوعها الخاص . فمثلا طقوس الزواج

تتضمن طقوس إخصاب كما أن احتفالات الميلاد تحمل في طياتها طقوس الحماية .
والاحتفالات الجنائزية تحمل في ثناياها طقوس الدفاع ، كما أن هذه الطقوس
لها هدف خاص وحالي actuel يتلاحم مع طقوس الانتقال ويتزوج بها أحيانا
لدرجة أننا لا نعرف إذا كان أحد الطقوس التفصيلية Rites de Détail هو
طقس حماية أو طقس انفصال .

وهكذا نجد فإن جنب لا يجري وراء كل التفاصيل التي عرضها ولكن الذي
شغله بالدرجة الأولى هو معناها الجوهرى وموقعها بالنسبة لمجموع الاحتفالات
وتعاقبها مما ميزه عن سائر العلباء الذين لاحظوا التشابه بين بعض الطقوس . فقد
لاحظ سدن على سبيل المثال وهارتلاند التشابه بين بعض طقوس التكريس وبعض
طقوس الزواج كما لاحظ فريزر التشابه بين بعض طقوس النضوج والشعائر
الجنائزية . ولكن هرتس فقط هو الذى اهتم بتعاقب الشعائر الجنائزية . ومع
ذلك نستطيع أن نعتبر أن فان جنب هو الذى ركز فقط على إقامة نظرية متكاملة
خاصة بطقوس العبور .

وقد لاحظ باخ A. Bach على وجه العموم أن هناك اعتقادا بأن القوى
والشور تزداد خطورة بصفة خاصة في فترات الانتقال من حالة إلى حالة أخرى:
عند الميلاد ، والزواج ، والموت ، وتعاقب السنين ، والانتقال من فصل إلى
آخر من فصول السنة . . . الخ . وينطوى هذا الموقف على نوع من الخوف
الذى يستشعره الانسان البدائي من كل ما هو جديد . ولذلك تطلق الأعيادة
النارية في ليلة رأس السنة ، وتشعل النار عند الانقلاب الشمسى وفي نهاية السنة
الزراعية عند الفلاحين في عيد القديس مارتين Martin .

ولذلك أيضا لا ينطق الناس اسم الوليد الذى لم يعمد بعد . ويحتفل الناس
بليلة الزفاف والزواج عن طريق قرعة السوط ، وإطلاق الأعيادة النارية وتحطيم
أطباق الصينى المتكسرة محدثة أصواتا عالية . ولذلك أيضا تقاد المرأة إلى حفل

زفافها بحجة الوجه تحت حماية بعض الأشخاص المدججين بالسلاح . (إذ أن الأسلحة تعتبر وسيلة للوقاية من تأثير الجان) . ولذلك يقدم للعريس يوم الزفاف عروس أخرى، أحيانا وليس ذلك من قبيل تضليل العريس ولكن لتضليل الغاربت التي يفترض فيها الغباء أخ .

وهناك بعض الوسائل السحرية العديدة التي تستهدف حماية الأحياء من أرواح الموتى الشريرة ، أو من الميت نفسه الذي يكون غاية الخطورة في فترة الانتقال التي لم يدفن فيها بعد أو بعد الدفن مباشرة ، والتي يمنع من العودة (حيث أنه يستطيع أن يعود ويأخذه معه بعض الأحياء) يجب أن تخرج الجثة من الباب بالارجل أولا . وفي بعض الأحيان تدار الخشبة مرات عديدة لكي يتوه الميت عن الطريق الذي ربما يرغب في العودة إليه . وكثيرا ما يرش الماء في لحظة عبور النعش عن عتبة الباب حيث أنه لا يستطيع أن يعبر الماء ، ويرجع لبس الأسود طوال فترة الحداد (الانتقال) هذه ، بحيث ينجون بأنفسهم من هجوم روح الميت عليهم التي قد تعود إلى العالم الدنيوي لاصطحاب بعض الأحياء معها على نحو ما ذكر . (١٨)

هذا وقد استأثرت طقوس العبور المرتبطة بالبلوغ جانبا كبيرا من اهتمام الدارسين . فمذه الطقوس تعتبر طقوس تكريس ، إذ تنهى بشكل رمزي فترة معينة . وتعتبر إيذانا ببداية فترة جديدة . وترتبط هذه الفترة بحجز المرشح في المجتمعات البدائية مثلا فترة معينة من الزمن وباختبارات الشجاعة وقوة الاحتمال ، وكذلك اطلاعه على بعض أسرار الحياة الدينية والدنيوية .

كما يمكن أن تتضمن طقوس العبور موتا رمزيا وميلادا رمزيا للمرشح . بل أن الموت قد لا يعنى نهاية الحياة وإنما فترة انتقال فقط . ووظيفة طقوس العبور التي تمارس في تلك الحالة للميت هي خلق الصلة من جديد بين الأحياء والاموات .

ويدخل الكسندر كراب Krappe صلاة الشكر من أجل المرأة التي وضعت

مولودا في قائمته لمثل هذه الطقوس ، حيث أن هذه الصلاة تعتبر طقسا ليس فقط تطهيريا رمزيا بعد الولادة ، ولكنه أيضا طقس يحرر المرأة من أهم الأخطار ومن تأثير الأرواح الشريرة الخ الملازمة لها بين الوضع وصلاة لشكر ، ويعيدها إلى الحالات الطبيعية للحياة اليومية .

والطقوس والاحتفالات التي تصاحب التبني Adoption هي أيضا طقوس انتقال تتضمن في كثير من الأحيان الدراما الرمزية للميلاد الجديد وللتسمية الجديدة . (٢٠)

وهكذا نجد أن موضوع طقوس الانتقال يثير اهتمام مختلف العلماء حتى يومنا هذا .

خامسا : فان جنب في الميزان

استطاع فان جنب أن يمزج براءة بين علم الاجتماع والاثنوجرافيا (الاثنولوجيا العامة) والفولكلور إذا أنه عني بالاطر النظرية وصياغة التعميمات القائمة على الدراسة المقارنة إلى جانب اهتمامه بالتفاصيل والجزئيات التي لم تكن تكون فقط تراكمات للمادة لأرباط بينهم ولكنها كانت توجه الأسس العامة وتسترشد بها .

ربما يرجع عدم اتساع شهرة فان جنب بالقدر الواجب — هذا إذا استثنينا موضوع طقوس العبور Rites de Passages — إلى هذا المزج الذي جعله مشتت الولاء وجعل كل مدرسة من المدارس لاتضعه في موقعه الذي يستحقه .

هناك بعض المفاهيم التي جلبت عليه كثيرا من النقد والتجريح نذكر من أهمها اعتباره الفولكلور من العلوم البيولوجية . وفي الواقع أن فان جنب لم يتناول لفظة بيولوجيا كما بدأ لبعض الناقدين بمعنى التحول والتطور ولكنه تناولها

بالمعنى المحدد ، لما ينحصر الحياة ، والتدليل على ذلك أنه اختتم حياته العلمية بكتابه
الفولكلور الحي (*) Le Folklore Vivant . نجد أن جنب في كتابه المدخل
إلى الفولكلور الفرنسي لا يحاول أن يطبق المخطط الذي وضعه لدراسة طقوس
العبور كاملا ، ولكنه ركز في تحليله على التقسيمات الفرعية أي طقوس الانفصال
والطقوس الهامشية وطقوس التجميع فقط .

لم يحاول أن يعطى حلا مقنعا فيما يخص تداخل بعض الطقوس وصعوبة
معرفة ما إذا كان هذا الطقس ينقل أو تطهير الخ

وفي النهاية يجب الإشارة إلى أن فان جنب دعم جنب دعم علم الفولكلور
بالأطر النظرية والمراجع ، والبليوجرافيات ، والمناهج ، التي تفيد الباحثين في
هذا الميدان البكر على مستوى فرنسا ، وعلى المستوى الأوروبي ، والعالم أجمع من
حيث إمكانية المقارنة والاسترشاد بالمناهج . وفي هذا الصدد يجب أن يحتل
فان جنب المكانة التي يستحقها حقيقة وربما يكون ذلك عن طريق تطبيق مخططة
لدراسة طقوس العبور الذي اكتسب في مؤتمر تاريخ الأديان الذي عقد في أكسفورد
١٩٠٨ اعترافا رسميا حيث عرضه كل من سيدني هارتلاند M. Sidney Hartland
وجيمس فريزر والفاندرى Alphandery (**).

(*) كتاب رقم ٣٨ من القائمة .

(**) كتاب رقم ٨ من قائمة المؤلفات ص ٢ من المقدمة

قائمة بيلوجرافيه باعمال فان جنب

أولا : المؤلفات :

- 1 — Tabou et totémisme à Madagascar, Paris 1904 .
- 2 — De l' héraudisation de la marque de propriété et des origines de balsob, Paris 1906
- 3 — Mythes et légendes d' Australie, Paris 1906
- 4 — Totémisme et Méthode comparative, Paris 1908 .
- 5 — Religion moeures et légendes Bd 1/V Paris 1908—1914.
- 6 — La décadence et la présistance des Patois, Paris 1909 .
- 7 — La question d' Homère, Paris 1909 .
- 8 — Les rites de Passage, Paris 1909.
- 9 — La tormation des Légendes, Paris 1909
- 10 — Légendes Populaires et Chansons de geste en Savoie, Paris, 1910 .
- 11 — De la méthode à Suivre dans l' étude des rites et des Mythes, Brüssel, 1911.
- 12 — Etudes d'ethnographie algérienne I, II, Paris 1912—1914,
- 13 — Les demi - Savants Paris 1912.
- 14 — La Savoie Vue Par les Écrivains et les Artistes, Paris, 1913.
- 15 — En Algerie, Paris Mercure de France 1914.
- 16 — La génie de l'organisation, Paris, 1915.
- 17 — Le Tissage aux cartons et son utilisation décorative dans l'Egypte ancienne, Paris 1915.
- 18 — En Savoie : du Berceau au tombeau, Paris 1914.
- 19 — Recherches sur les poteries Peintes de l'Afrique du Nord, Paris 1917
- 20 — Le Folklore, Paris 1924.
- 21 — La Nationalité géorgienne, Paris 1920
- 22 — L'Etat actuel du Problème totémique, Paris 1921.
- 23 — Traité comparative des nationalités, Paris 1922.

- 24 — Le Folklore : croyances et coutumes populaire Française, Paris 1924.
- 52 — La tombe d'Alaric, Paris 1924.
- 26 — La culte populaire des Saints Franciscains en Savoie Paris 1927.
- 27 — Folklore du Dauphinè, Paris 1931 — 1933.
- 28 — Culte Liturgiques et cultes populaire, Brüssel 1934.
- 29 — Le Folklore préhistorique de l'ancienne Savoie, Paris 1934.
- 30 — Le Folklore de la Bourgogne, Paris 1935.
- 31 — Folklore de la Flandreet du Hinaut Français, Paris, 1935.
- 32 — Gostumes populaires, armes et outils carolingiens, in : Laos, Upsala, 1935.
- 33 — Manuel de Folklore Française et des régions Limitrophes, Paris 1937.
- 84 — Le Folklore de l'Auvergae et du Valey, Paris 1942.
- 35 — Manuel de Folklore Français Contemporain, Paris. Editions Auguste Picard, Tomel, P. 1/8 1943 — 1958.
- 36 — Note comparative sur la Cheval Jupon, Paris 1945.
- 37 — Folklore des Hautes Alpes, Paris 1945 — 49.
- 38 — Le Folklore Vivant, Paris 1946.

ثانيا : كتب ترجمها المؤلف :

- 1 — E. Westermarck, Histoire du Marige, Paris 1934.
Ouvrages publiés au Mercure de France dans la collection
" Etudes de Psychologie Sexuelle (Havelock Ellis) .
Paris.
- 2 — La Pudeur. La Périodicité Sexuelle, L'auteo - érotisme,
I, 1 Vol.
- 3 — L'inverison sexuelle. II. 1 Vol.
- 4 — L'implusion sexuelle, III, 1 Vol.

- 5 — La Selection sexuelle chez l'homme. Toucher. Odorat. Ovie, IV, Vol. 1.
- 6 — Le Symbolism érotique. Le mécanisme de la détumescence, V, Vol. 1.
- 7 — L' Etat psychique pendant la grossesse. La mère et l'enfant, VI 1 Vol.
- 8 — L' Education sexuelle, VII, Vol. 1.
- 9 — L' Evaluation de l'amour, VIII, Vol. 1.
- 10 — La Prostitution ses causes et ses remèdes, IX, Vol. 1.
- 11 — La dérouté des maladies vénérienne, la moralité sexuelle, X, Vol. 1.
- 12 — Le Mariage, XI, Vol. 1.

الهوامش :

(١) انظر ايكنه هو لشكرانس ، قاموس مصطلحات الاثنولوجيا والفلا-كلور ، ترجمة الدكتورين محمد الجوهري - حسن الشامي ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٢ ، مادة « اثنوجرافيا »

(٢) Funk and Wagnalls, standard Dictionary of Folklore Mythology and Legend, New York 1949, Art. French Folklore.

(٣) Bernsdorf, Internationales Soziologen, Lexikon, Stuttgart 1959, Art. Van Gennep.

(٤) تقابل الكلمة الفرنسية Légende الكلمتين الألمانية Legende و Sage ،

واحيانا يفرق العلماء الفرنسيين بين Légende populaire : و Légende bibliographique (Folklorique)

انظر مزيدا من التفاصيل حول هذا الموضوع

Hellmut Rosenfeld, Legend, Zweite Auflage, Stuttgart 1961.

(٥) أنظر Lutz Rohrich, Sage, Stuttgart, 1966. pp. 2 ff.

(٦) أنظر جيمس فريزر ، الفصحى الذهبى ، ترجمة الدكتور أحمد أبو زيد وآخرين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

أنظر المقدمة التى كتبها الدكتور أحمد أبو زيد عن جيمس فريزر

(٧) أنظر : سعد الحادى ، الصناعات الشعبية فى مصر ، دار المعارف ١٩٥٧ ص ١٩ وما بعدها .

(٨) لنفس المؤلف السابق : الخبرة اليدوية وأثرها فى التعليم الفنى ، دار المعارف الطبعة الاولى ١٩٥٦ .

(٩) أنظر أرمان كوفيلية ، مقدمة فى علم الاجتماع ، ترجمة الدكتور السيد محمد بدوى ، دار المعارف ، ص ١٤٠ .

وكذلك : تيماشيف ، نظرية علم الاجتماع ، ترجمه الدكتور محمود عود وآخرين . دارالمعارف ، ص ١٩٧٠ ، ص ٧١ ، ص ٧٢ .

(١٠) A.Bach, Deutsche VolksKunde, Heeidlberg 19٥0 P.34

(١١) ان مصطلح الفولكلوكسكند Volkskunde يستخدم في البلاد الناطقة بالالمانية ،
بينما يستخدم مصطلح الفولكلور في المجال العالمى وان كان احيانا بنفس المعنى الذى يستخدم
فيه مصطلح الفولكلوكسكند . انظر قاموس الاثنولوجيا والفولكلور السابق الاشارة
اليه ، مادة « فولكلوكسكند »

(١٢) لمزيد من التفاصيل انظر : ارينيه مونييه ، المدخل فى علم الاجتماع ترجمة
الدكتور السيد محمد بدوى ، دار نشر الثقافة بالاسكندرية ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٣ .

(١٣) L, Lévy - Bruhl, Les Fonctions mentales dans les sociétés
Inférieures. Ibid: La mentalité punitive, Paris 1927.
L' âme punitive, Paris 1927.

(١٤) لمزيد من التفاصيل عن علاقة الفولكلور بالجغرافيا البشرية انظر :
Jean Brunhes, La géographie Humaine, Paris, Felix Alcan
1934, pp. 764 ff.

(١٥) يورى سكولوف ؛ الفولكلور قضايا وتاريخه ، ترجمة حلمى شعراوى
وعبد الحميد حواس ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١ ، ص ٩٩ وما بعدها .

(١٦) لمزيد من التفاصيل عن هذه النظرة :
A. Bach, Deutsche Volkskunde Heidelberg, 1960, p. 315
Zeitschrift für Volkskunde, Stuttgart, 1959 II, pp. 132 ff. (١٧)

A. Bach, Deutsche Volkskunde, Heidelberg 1960 p. 304 (١٨)

Walter Hirschberg, Wörterbuch der Völkerkunde stuttgart (١٩)
1965 Art. Rites de Passage

Funk and Wagnalls, Standard Dictionary of Folklore (٢٠)
Mythology and Legend, New York 1949, Art Rites de Passage

الفصل السادس
أمثال الشعوب

بقلم
الدكتور احمد مرسى

الفصل السادس

أمثال الشعوب — Facial Proverbs

جمعها وقدم لها : سلوين جبرنى شامبيون

بقلم : الدكتور احمد مرسى

مقدمة

الأمثال الشعبية، مثلها مثل كل ألوان التعبير الشعبى الفنى ، وهو ما اصطلاحنا على تسميته بالقول-كلور أو المأثورات الشعبية ، تزدهر ازدهارا كبيرا فى الثقافة الشعبية للمجتمعات عامة ، حيث تقل المعرفة بالقراءة والكتابة ، ويقل الاعتماد عليهما فى انتقال الخبرة والمعرفة من فرد إلى آخر ، وحيث لا تبدو خصوصية الانسان أو تفرد في التعبير عن نفسه . ولعلنا إذا تأملنا سلوكنا اليومي بشيء من ايمان النظر ، لتبيننا إلى أى حد يتأثر هذا السلوك بما توارثناه من أمثال شعبية ، وما رسخ في وجداننا من معتقدات ، وما ألفناه من عادات أنحدرت إلينا من المجتمع الذى نعيش فيه ، أما بشكل مباشر عن طريق التجربة والممارسة ، وأما بشكل مكتسب نتيجة للخبرات التى ينقلها إلينا غيرنا ملخصة فى د مثل ، أو د حدرته ، أو د فزورة ، الخ أو نتيجة للتعليم المنظم .

وقد كانت الأمثال الشعبية — ولاتزال — أكثر أشكال المأثورات الشعبية التى جذبت اهتمام الدارسين العرب فى مختلف فروع الدراسات الادبية والاجتماعية وغيرهما ، فقد اهتم بالأمثال اللغويون والادباء ، بجمعوها منذ زمن طويل ،

لما رأوه فيها من ثروة لغوية كبيرة ، وإيجاز حسن ، وكناية لطيفة . وقصروا اهتمامهم في بادئ الأمر على الأمثال الفصيحة ، ومن ثم فقد جمعوا الأمثال التي تسير على السنة البلغاء والمتأدين ، وبمرور الزمن ، ووضوح اللهجات العامية استمر نفس الاتجاه إلى جمع الأمثال التي تشيع على السنة الناس العاديين في المدن العربية المختلفة ، وفي البوادي والريف ... الخ. ومن يتصفح كتاب «جمهرة الأمثال» لأبي هلال العسكري ، و «مجمع الأمثال» للسيداني ، وهما من أقدم ما ألف في هذا الموضوع سوف يجد بهما ما أطلقوا عليه اسم «أمثال المولدين» وقصدوا بهما ما عرف بعد ذلك بالأمثال العامية أو الشعبية . ويستمر الاهتمام بمجمع الأمثال الشعبية ، ويسير خطوات إلى الامام ، ولكنه يظل محصورا في إطار الجمع ومحاولة التصنيف حسب ، وقد يبدو أحيانا اتجاه إلى التحليل والموازنة ، ولكنه لما يكتمل .

وناقى أهمية دراسة الأمثال الشعبية من الأسباب العامة التي تدفع إلى الاهتمام بالمأثورات الشعبية عموما ، فالأمثال — لا شك — أحد الأجزاء الرئيسية في بناء الابداع الشعبي ، بل لعلها أكثر هذه الأجزاء وضوحا لعدم ارتباطها بمناسبة خاصة ذات مراسيم متفق عليها ، وإنما تتبع الحاجة إليها أو إلى ترديدها من الموقف أو التجربة التي يمر بها الانسان ، وتحفزه إلى البحث عما يلائم هذا الموقف أو التجربة من أسلوب يلخصها به ، أو يبررها من خلاله . وتذكر «شارلوت برون» أن الأمثال قد حظيت — في الحقيقة — باهتمام ضئيل جدا ، ولكنها تستحق دراسة مستأنية ذلك لأنها تقدم وجهات النظر الحالية لأولئك الذين يستعملونها (أو يتداولونها) ، وفلسفتهم العمالية في الحياة ، ومبادئهم عن العمل ، بالإضافة إلى الأفكار المنسية التي بقيت حية في ممارساتهم (١) .

(1) Brune, Charlotte S. : The Handbook of Folklore, Sidgwick and Jackson Ltd., London, 1914, P. 280

والذى يبدو لنا أن المثل الشعبى لم يكن على هامش الاهتمام عند الدارسين العرب فحسب ، بل أنه لم يحظ بالاهتمام الذى حظى به غيره من ألوان المأثورات الشعبية كالحكاية أو الأغنية مثلا ، على الصعيد العالمى أيضا ، فبينما تقابلنا وفرة هائلة فى الأعمال التى تصدرت لجمع الأمثال الشعبية ومحاولة تصنيفها ، يقابلنا على الجانب الآخر قلة شديدة فى الدراسات العلمية للأمثال . وعلى أية حال فإن أهم دراستين عن الأمثال الشعبية هما على الترتيب ، العمل الكبير الذى قام به فريدريش زايلى Friedrich Seiler فى كتابه « علم الأمثال الألمانية Deutsche Sprichworterkunde » الذى صدر فى ميونيخ سنة ١٩٢٢ والدراسة القيمة التى قام بها آرشر تايلور Archer Taylor عن « المثل The Proverb » وأصدرته جامعة هارفارد سنة ١٩٣١ ، يضاف إلى ذلك العديد من المقالات والفصول فى الدراسات الخاصة بالمأثورات الشعبية عامة ، ومعالجتها .

والمثل الشعبى — كما يعرفه زايلى — « عبارات متداولة بين الناس تتصف بالتكامل ، ويغلب عليها الطابع التعليمى ، وتبدو فى شكل فن أكثر اتقاناً من أسلوب الحديث العادى (١) » . وزايلى بتعريفه هذا يخرج العبارات — التى تشبه الأمثال الشعبية عندما لا تكون متكاملة فى نفسها ، وعندما لا تتوافر فيها مقومات التعليم .

أما آرشر تايلور Archer Taylor فىرى أن المثل « جملة مصقولة بحكمة البناء ، تشيع فى مأثورات الناس باعتبارها قولا حكيما » ، وأنه يشير عادة إلى

(1) Seiler, Friedrich ; Deutsche Sprichworterkunde,
Munich ; 1922 p. 2

وجهة الحدث ، أو يلقي حكما على موقف ما وهو أسلوب تعليمي ذائع بالطريقة التقليدية (١) .

ويرى سوكرولوف أن المثل جملة قصيرة ، صورها شائعة ، تجرى مجرى سحره في لغة كل يوم ، أسلوبها مجازي ، وتسود مقاطعها الموسيقى اللفظية .

وتذهب المصادر العربية إلى أنه « نوع من أنواع الأدب » ، ويمتاز بإيجاز اللفظ ، وحمس المعنى ، ولطيف التشبيه ، وجودة الكناية (٢) . وأنه في كل قوم خلاصة تجاربهم ، ومحصل خبرتهم ، وهو ضرب من ضروب التعبير عما تزخر به النفس من علم وخبرة ، وحقائق واقعية ، وهو بذلك يختلف عن الشعر الذي يعد الخيال عنصرا أساسيا فيه كما أنه يتميز عن غيره من أنماط التعبير « بالإيجاز ، ولطف الكناية ، وجمال البلاغة (٣) » .

وهكذا يمكن لنا أن نستشف من هذه التعريفات أنها ركزت على نقطتين أساسيتين ، أولاهما : شكل المثل ، وثانيتهما : وظيفته ، وأن كانت التعريفات العربية قد ركزت على الشكل أكثر مما ركزت على الوظيفة ، كما أشارت إلى مضونه في عبارات فضفاضة عامة .

1 - TAYLOR, ARCHER STANDARD DICTIONARY OF FOLKLORE MYTHOLOGY. and LEGEND, FUNK and WAGNALLS CO. N.Y. 1950 Vol 2. P. 602

(٢) أحمد أمين - قاموس العادات والتقاليد والتماثيل المصرية - لجنة التأليف والترجمة والنشر -

القاهرة ١٩٥٢ - ص ٦١ .

(٣) جلال الحنفي - الأمثال البغدادية ، بغداد ١٩٦٢ ، - المقدمة ص ٣ .

والحقيقة أن تعريف المثل ليس أمرا يسيرا ، فمن الصعب تعريفه تعريفاً شاملاً ، جامعاً مانعاً ، ذلك أنه يشترك مع غيره من أنماط التعبير الشعبية الفنية في بعض خصائصه ، أن قرباً أو بعداً . فإذا قيل أنه جملة قصيرة هند تحليل شكله ، فإن هذا ينطبق على اللفز أيضاً ، وأن كان المثل جملة مكتفية بنفسها على عكس اللفز الذي يقتضى إجابة أو حلاً ، حتى يكتمل المعنى وإذا قيل أنه يحتفظ بقدر من الإيقاع انطبق ذلك أيضاً على الأغنية ، وعلى اللفز ، على اختلاف بينهما في الدرجة . كما أنه إذا وصف بجودة التشبيه والكناية ... الخ اشترك مع الأنماط الأخرى أيضاً في ذلك . ومن ثم يمكن القول بشئ من التجاوز أن المثل ، عبارة قصيرة تلخص حدثاً ماضياً ، أو تجربة منتهية ، وموقف الإنسان من هذا الحدث أو هذه التجربة في أسلوب غير شخصي وأنه تعبير شعبي يأخذ شكل الحكمة التي تنبنى على تجربة أو خبرة مشتركة . ولا نرغم أن مثل هذا التعريف إذا جاز لنا أن نسميه بذلك الاسم - قد أتى بجديد تماماً ، ذلك أن الأمر ليس بالسهولة التي قد يبدو بها وربما كانت المشكلة الرئيسية في الدراسات الإنسانية عامة ، والفنية منها خاصة ، هي مشكلة التعريفات الدقيقة المحددة . وتبرز هذه المشكلة بشكل واضح في مجال المأثورات الشعبية عند دراستها ، ذلك أن المادة رغم خضوعها لتقاليد فنية راسخة ومستقرة ، إلا أن تعدد الصور والأشكال والأطر ، يجعل من الصعب أن يكون هناك قول فصل في هذا الشأن .

من هنا تأتي أهمية مثل هذا الكتاب الذي يضم نماذج من أمثال الشعوب ، في التعريف بأحد المناهج العلمية في الجمع ، بالإضافة إلى أهمية المقدمات التي قدم بها مجموعة من المتخصصين لمجموعات الأمثال التي يضمها الكتاب .

ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب سنة ١٩٣٧ ، وأعيد طبعه ثلاث مرات سنة ١٩٥٠ ، سنة ١٩٦٣ ، سنة ١٩٦٦ ، وهو يقع في حوالي ٣٠٠ صفحة من الحجم الكبير .

ويضم الكتاب مجموعات من الأمثال الشعبية تشمل ١٩١ بلدا ومجموعة بشرية إلى جانب عدد كبير من الفهارس المتخصصة ، فهناك فهارس جغرافية ولغوية وموضوعية ، بالإضافة إلى قوائم بيبليوجرافية وأفيه تشتمل على عدد ضخم من بحرعات الأمثال الشعبية التي صدرت حتى وقت ظهور الكتاب وهي تكاد تغطي شعوب العالم كله ، مما يضع بين يدي الباحث في هذا المجال ثروة لا بأس بها .

وقد بذل الدكتور شامبيون الذي قدم لنا هذا الكتاب جهدا ضخما تحدث عنه في مقدمته التي لا تقل أهمية عن الكتاب نفسه ، فهي توضح منهجه الذي اتبعه في تصنيف الأمثال الدالة على المجتمعات والشعوب كما توضح وجهة نظر المصنف في مجموعات الأمثال التي أطلع عليها ، ونقده لها وتعطينا صورة واضحة لاستقرائه الواسع للأمثال الشعوب ، وتبعه لبيكلمة مثل في جميع اللغات واللهجات التي تمثل الشعوب والمجموعات البشرية التي وردت أمثالها الشعبية في هذا الكتاب ، مما يجعل الكتاب موسوعة ضخمة لا غنى للمتخصصين في الدراسات الفولكلورية عنها ، خاصة عند المقارنه ، كذلك هي لا غنى للقارئ العادي عنها أيضا .

ويتتبع الدكتور شامبيون كلمة « مثل » في جميع اللغات واللهجات تقريبا بشكل لم يسبق لباحث قبله -- في حدود علمنا -- مما يجعلنا نقف على معنى هذه الكلمة واستعمالاتها عند شعوب كثيرة . فكلمة « مثل » في العربية تعني « مثلا شعبيا » ، « تشبيها » ، « وجه شبه » ، « أو يجعله مشابها » . . وهي تعني أساسا « التشبيه » ، أو « حكاية رمزية ذات مغزى أخلاقي » ، تصف تصرفا إنسانيا

معينا في صورة كلامية، وهي بهذا المعنى تقريبا في اللغة العبرية واللغة السواحيلية.
وهي في اللغات البلغارية والصربو كرواتية والروسية تعنى ما يقابل المصطلح
الانجليزى By—Word ، أى كلمة جانبية أو هامشية ، . أما في النشائية فانها
تعنى نفس المعنى وأن كانت تشترك مع معنى الكلمة في العربية في أنها قد تعنى
وقصة ذات مغزى أخلاقى ، أو قصة دينية رمزية أو تشبيهية ، ويوجد في اللغة الصينية
كلمتان تستخدم أحدهما في اللغة الأدبية وتعنى الكلمات المصقولة ، وهو نفس المعنى
في السنسكريتية والسيامية ، والثانية في اللهجة العامية وتعنى الكلام الشائع أو
الاقاويل الشائعة ، . وأما في لغة الملايو ، واللغة الجورجية ، فتستعمل الكلمة
للدلالة على المثل الشعبى ، والقصة الدينية ذات المغزى الأخلاقى ، . وعادة ما تبدأ
الأمثال الشعبية في لغة الملايو بكلمات كـ : مثل ، أو ، لو كانت ، أو : مثل هذا
الزبير ، كما يقول الحكماء ، . وفي استراليا ، وإيرلندا ، فإن معنى كلمة مثل هو : كلمة
قديمة ، واسكن : كلمة ، في الايرلندية مستخدمة بمعناها البدائى الذى يعنى القول ،
ومن ثم يصبح المقصود هو : القول القديم الذى يتناقله الناس من أفواه من
سبوة بهم منذ القدم ، . وهو نفس ما نجده في لهجة توسكانيا ، فإن الكلمة تعنى
شيئا يعاد قوله ، فأحد الأجيال يردد، المرة تلو المرة للجيل التالى حتى يحتفظ به
دون أن ينساه وهكذا . وهذا المعنى قريب من معنى الكلمة التركى التى تعنى
: أفعال الاجداد أو أفعال القدماء وكلمات السكول ، ، والتى تستخدم أيضا
للدلالة على ما قصده بالمثل الشعبى .

ويستخدم المجريون الكلمة لتدل على : الأقوال الشائعة أو العادية ، وضرب
المثل ، والجل العامة ، . أما في لهجة جابو ، فانها مستخدمة لتعنى أيضا قصة
دينية ذات مغزى أخلاقى ، أما المبنى الحرفى للكلمة فانه يعنى : الاخذ من الأشياء
القديمة ، ، ويبدو أنها تقصد إلى تطبيق مواقف قديم على آخر فى الحاضر . وفى

الفارسية — كما في كل اللغات الإسلامية — فان جذر الكلمة « مثل » ، ولذلك فان المثل الشعبي عبارة عن « قول يذكرنا بشيء آخر » . والكلمة عند الزولو ، تعنى القول الجارى أو الشائع ، أو قولا يوحى بمعنى مستتر ، . أما فى اليابانية فان المقصود بها « الكلمة المؤثرة » . وفى لغة الهوسا فالكلمة تدل على « الأمثال والأقوال الحكمية والتورية ، ومحاولة اخفاء الكلمات أو تمويه معانيها » . ويقول الهوسا أن « هذه الكلمة كانت هى بداية الكلمات التى تؤخذ وتلخبط حتى لا يستطيع الانسان أن يعرف معناها الحقيقى » . وأخيرا فهى تعنى فى اللاتينية حرفيا « الكلام الشائع » ، ولكن هناك كلمة أخرى تستعمل للدلالة على نفس المعنى ولكنها تعنى « قولا » ، تستخدم فيه التعبيرات — البلاغية بدلا من الكلام العادى الشائع » .

وهكذا يتضح لنا أن الشعوب جميعا على اختلاف بيئاتها ولغاتها قد استخدمت الكلمة لدل على معانى متقاربة فهى تعنى الكلام الذى يشيع بين الناس ولكنه يختلف درجة عن لغة الحديث اليومية ، ويحمل فى طياته خبرة الأجداد وحكمته . كما أن هذا الكلام ليس هو الكلام العادى الواضح ولكنه يتصف بنوع من التورية أو الغموض الذى لا يصل إلى التعمية التى تقف حائلا بين الانسان وبين فهم مدلوله أو معناه » . وتعنى الكلمة أيضا « مغزى أخلاقيا وعبرة مستمدة من تجارب الناس وخبراتهم » ، كما تحمل فى طياتها معنى المشابهة والمماثلة التى تجعلها صالحة لاستحداث المطابقة بين محصلة التجربة أو الخبرة الماضية وبين الموقف الحاضر » .

• • •

إن الدكتور « سلوين شامبيون » ، تصيبه الدهشة — وهو محق فى ذلك — عندما يسأله كثير من المثقفين « من ماهية المثل الشعبى ؟ » ، وهل هذه الأمثال التى يتحدث عنها فى كتابه من اختراعه الشخصى أو من تأليفه ؟ وهو يعزو ذلك

إلى الجهل الذى أصبح متفشيا بين كثير من الناس ، مما جعلهم ينسبون الامثال ، أو بمعنى أصح لا يتبينون أهميتها ومن ثم ، يملونها ، ولا يكادون يعرفونها . وهو فى نفس الوقت يلتمس لهم العذر فى جهلهم هذا . لأنهم فى رغبتهم الجادة لمعرفة « المثل الشعبى » ، وتبين أهميته العلمية ، يخوضون فى بحر خضم واسع من العبارات التى تنسكون عادة من وحدات غير منتظمة ولا متناسقة من الكلمات العامة ، والتعابير غير المفهومة ، والالغاز ، مما يودى بهم آخر الامر إلى الزياع . وهو يشير بذلك ، إلى ما سوف يوضعه بنفسه بعد ذلك ، إلى أسلوب الجمع غير المنظم ، والذى لا يخضع لمنهج علمى ، فى جمع الامثال الشعبية وترتيبها والتعريف بها ... الخ .

ويضرب على ذلك مثلا بما عاناه عندما ذهب إلى المتحف البريطانى لى يطلع على مجموعات الامثال الشعبية . ولشد ما كانت دهشته عندما وجد أن كثيرا منها لم يقرأ ، بل لم تفصل صفحاته عن بعضها البعض فيقول : « أن سكين فتح الكتب كانت أكثر أهمية له من القلم حينذاك » . لعل دهشته قد ازدادت فتحوالت إلى فرح شديد -- على حد تعبيره -- بما اطلع عليه ، فقد وجد مجموعات كثيرة من الامثال الشعبية لا تظم شيئا ذا قيمة ، ويضرب على ذلك أمثلة بمجموعات برتون ستيفنسن Burton Stevenson وجورنى بنهام Gurney Banham وجون بارتلت John Bartlett ، ويرى أنها لن تطبع مرة أخرى مطلقا ، شأن الكتب التى لا قيمة لها ، على العكس مما يحدث للكتب القيمة الهامة التى تؤثر فى المعرفة والتى يعاد طبعا مرات ومرات . ويستشهد بنص رسالة العالم الشهير الراحل فويسلاف بتروفيتش Woislav Petrovitch التى أرسلها إليه عند ما طلب المصنف إليه أن يكتب مقدمة لمجموعة أمثال شعبية يوعو سلافية ضمتها مصنفه لى يؤكد صعوبة الوصول إلى شيء ذى جدوى من هذه المجموعات . والحقيقة أننا سنقف عند رأى فويسلاف بتروفيتش لأهمية صاحبه ، فهو صاحب دراسات

عديدة في هذا المجال ، وهو يشير في خطابه إلى عقم كثير من الدراسات التي تصدرت للمثل الشعبي ، وتفاهة كثير من مجموعات الأمثال المنشورة آنذاك فيقول : لقد كان على أن أفرا دون ملل ، وأن أبحث دون كلل ، ساعة بعد ساعة ، في صفحات عديدة كي أعثر على مثل شعبي واحد يستحق أن أستيقبه ، ولأخذ - على ذلك مثلا - المصادر التي استخدمتها ، فراجع د سلافيكوف Slavikov ، مكون من مجلدين يحتويان على ٢٢٠٠٠ مثل ومجموعة شولوخوف Cholakov تتضمن ٨٠٠٠ مثل أما مختارات د آلتمان Altmann فهي تحتوي على حوالي ٤٥٠٠ مثل ، وقد وجدت في كل هذه المصادر ٣٤٠ مثلا هي الجذيرة بهذا الاسم . وهذا العدد من الأمثال يمثل نسبة ١٪ / فحسب من الأمثال التي قرأها . ولقد قرأت مجموعة وفاندر Wander قاموس الأمثال ، Sprichwörter Lexikon منذ عشرين عاما ، وبعد أن انتهيت من قراءتها ، حزنت غاية الحزن ، وغضبت إلى الدرجة التي أحسست معها أنني لو كنت مؤلف هذه المجموعات الخمس ، لمكنت قد قذفت بها في فرن مشتعل ، وأحرقتها عن آخرها ، ذلك أنها تتضمن مجموعة من الأمثال الغبية والافوال البلهاء . وعلى الرغم من أن جامعها كان يعتقد أن ما جمعه على أنه أمثال - ذو أهمية كبيرة ، إلا أنها لم تكن في الحقيقة تثير تعبيرات جافة ومثيرة للغثيان ، كررها المؤلف مئات المرات بكل التهجئات الممكنة ، الواحدة تلو الأخرى ، في صفحات عديدة من كتابه ، تحتوي كل صفحة منها على عمودين ، وعلى ذلك يمكن أدراك الجهد الكبير الذي يبذله قارئ هذه المجموعة ، دون أن يعود ذلك عليه بأدنى فائدة . ويزداد الأمر صعوبة عندما يكون المرء جاهلا بلغة المثل ، ومن ثم يبحث عن معاني الكلمات في القواميس ، وإذا به يكتشف أن المثل الثاني هو نفسه المثل الأول وهكذا ، ولكنه كتب بالهجة أخرى غير تلك التي كتب بها المثل السابق .

ويضرب الدكتور شامبيون الأمثلة للصعوبات التي واجهته في تصنيف كتابه ويعدد الأساليب غير العلمية التي اتبعت في جمع الأمثال الشعبية في الماضي ، ويشير إلى خطورة تلك الأساليب التي مازالت مستمرة . ويتخذ من كتابين نشرا في تلك الفترة هما : « قاموس أكسفورد للأمثال الشعبية الانجليزية » The Oxford Dictionary of English Proverbs ، لمؤلفه جورج سميث George Smith (أكسفورد ١٩٢٤) وكتاب « الأمثال والتعبيرات الشعبية الانجليزية English Proverbs and Proverbial Phrases ، لمؤلفه ج. ل. أبرسون G.L. Apperson (لندن ١٩٢٠) مثالا لذلك ، فية تطف بعضا من التعبيرات التي وردت في هذين الكتابين ليدل بها على عدم وضوح مفهوم المثل الشعبي عند مؤلفي هذين الكتابين مثل :

جون الثور

بيلي الابله

البحلرا السعيدة

سفينة نوح

ألا تستطيع أن تطرق الباب انتظر حتى نسأل

فهو يقول أنها مجرد تعبيرات قافيه ، شائعة الاستعمال . وليس معنى ذلك في الحقيقة أن هذه الكتب وغيرها لم تضم إلا هذه التعبيرات التي يصفها بالابتذال والتفاهة ، إذ تضم بكم وفير ، مجموعات كبيرة من الأمثال الشعبية الحقيقة ، ولكن على الباحث أن يبذل جهدا لكي يزيل هذه الأكوام المترامية من التفاهات حتى يستطيع الوصول إلى تلك الأمثال . ويرى أن المؤلفين لو كانوا قد عملوا بالمثل الهندي الذي يقول : « أن على كل منبلة قمح قشرة لابد من إزالتها » لو فروا بذلك عناء كبيرا على الباحثين والقراء . كما يعيب على هؤلاء الجامعين والمصنفين أنهم لم يتنبهوا إلى الأمثال الشعبية غير الأصلية في مجتمعاتهم ، وبذلك دخل

إلى هذين الكتابين اللذين أشار إليهما — على سبيل المثال — كثير من الأمثال الشعبية لمجتمعات أخرى ، منها الأيرلندى والاسكتلندى ، ومنها العربى والصينى ، ومنها الفرنسى والاطالى ... كهذه الأمثال : —

١ — على الشارى أن يأخذ حذره (لاتينى) . Let the buyer be ware .

٢ — He who rides on a tiger can never dismount

أن من يمتطى نمرأ لا يستطيع أن يترجل أبدا . (صينى)

٣ — Truth lies at the bottom of a well

أن الحقيقة توجد دائما فى قاع بئر (أغريقى) .

٤ — لا توجد مراوح فى جهنم (عربى) There are no fans in hell

وهناك المئات من مثل هذه الأمثال التى صفت على أنها أمثال انجليزية ، واصل السبب الذى يمكن أن يفترض لتعليل هذه الظاهرة فى رأيه ، أن هذه الأمثال قد استعملت فى إنجلترا ، ولكن دهل يصبح الارنب كلبا لأنه وضع فى بيت الكلاب ...



ان عدم وجود تعريف للمثل الشعبى ، ربما كان سببا أكثر أهمية — فى نظره — للوقوع فى كثير من الأخطاء التى لم يكن الجاهلون والمصنفون يستطيعون تجنبها ، لذلك فهو يحاول أن يضع تعريفا للمثل الشعبى يحدد خصائصه فىرى أن المثل د قول حكيم يرتبط بجنس معين ، أو يعبر عن شعب معين ، وهذا القول يكون عادة قد استخدم ، ولا يزال يستخدم فى اللهجة العامية كأسلوب للنصح والارشاد . وغالبا ما يكون فى أسلوب لغوى موه تحت ستار التشبيه أو الاستعارة والرمز .

ونحن إذا كنا نتفق إلى حد كبير مع الدكتور شامبيون في تعريفه للمثل الشعبي ، إلا أننا نلاحظ أنه على الرغم من وضوح هذا المفهوم للمثل الشعبي عنده ، إلا أنه قد جانبه الصواب في تسليمه بكل ما جاء في خطاب العالم فويسلاف بتروفتش ، كما جانبه الصواب في بعض الأمور الأخرى وهو ما سنناقشه الآن .

أن المفهوم من خطاب فويسلاف بتروفتش أن جامعى الأمثال الشعبية — وهو ما ينطبق على جامعى المأثورات الشعبية عموماً — كان لابد لهم من أن يدققوا في اختياراتهم ، وألا يثبتوا كل كلمة أو تعبير يقال لهم ، على أنه مثل شعبي أو قول مأثور ، فقد أدى ذلك إلى الخلط بين المثل الشعبي بالمفهوم العلمى للمصطلح وبين الأقوال الشائعة أو السائرة — وهذا في حد ذاته صحيح إلى حد كبير ، ولكن الخطأ الذى حدث أنه لم ينتبه إلى أهمية ورود المثل بأكثر من لهجة في المجتمع الواحد ، كما أن الدكتور شامبيون قد تابعه في هذا الخطأ عندما رفض التمييز المتعددة للمثل الواحد ، وظنوا أن ذلك من قبيل التكرار الحمل ، الذى لا يفيد فى كثير أو قليل . والحقيقة أن ورود المثل بأكثر من لهجة وبأكثر من صيغة رغم تشابه هذه الصيغ ، وأدائها لمعنى واحد ، إنما يرجع إلى أنها مأخوذة من الناس الذين قد يروون المثل الواحد بأكثر من صيغة تبعا للصيغة الشائعة بينهم والتي تلقى قبولا منهم ، وبأكثر من لهجة تأثرا باللهجة الشائعة فى بيئتهم أو مجتمعاتهم المحلى ، ولم تؤخذ من كتاب يحتفظ بصيغة واحدة أو شكل واحد للمادة .

وكما أخطأوا فى استنساخهم لتعدد صيغ الأمثال ولهجاتها ، فقد أخطأوا فى تصورهم أن المثل لابد من أن يكون تعبيرا أدبيا رفيعا بمفهوم الدراسات الأدبية ، وعلى ذلك فقد نعموا على بعض الأمثال أنها مثيرة للفتيان ومنهضة ومن ثم رأوا أنها جديرة بالاستبعاد والنفي عن دائرة الأمثال الشعبية المحترمة .

وهذان أمران خطيران للغاية فإن مهمة الجامع أن يجمع من الميدان ، وفقا للسنج
للعلی فی الدراسة الميدانية ، وليس له أن يدخل ذوقه الخاص فی الحكم أو
فی الابقاء أو النقی ، ذلك لأنه معرض لأن يكون ما يرفضه أكثر أهمية ،
وأعظم دلالة بالنسبة للدارس مما يقبله على أنه هو المثل الشعبي الحقيقي . وعلى
الرغم من أهمية تنبيه إلى الأمثال الأجنبية التي دخلت إلى الكتابين السابقين ، إلا
أنه لم يكن محققا فيما ذهب إليه من أن مجرد ترديدهما فی المجتمع لا يسوغ للباحثين
اعتبارها من أمثاله ، ومن ثم كان يجب أن تستبعد . فالحقيقة أن المهم أولا وقبل
كل شيء فی نسبة المثل إلى المجتمع الذي وجد فيه ، أن يكون شائعا بين الناس
فی هذا المجتمع ، ذا وظيفة يؤديها بالنسبة إليهم ، وعلى ذلك فإنه لا يجوز
استبعاد هذه الأمثال لمجرد أن أصولها غير انجليزية ، وإن كان من المهم الإشارة
إلى مصدرها ، إذا كان ذلك فی امكان الباحث أو الدارس .

إن السويديين يقولون : « أن المثل الشعبي يعبر عما يفكر فيه الإنسان وهو
تعبير صحيح إلى حد كبير ، ولذلك فإن كثيرا من الجامعين والدارسين أعطوا
من وقتهم وجهدهم الكثير لكي يجمعوا الأمثال ويدرسوها ، محاولين أن يتبينوا
أصولها ، أن يقارنوا بين أمثال الشعوب المختلفة ، كي يجلوا غوامض العلاقات
الحضارية بين الشعوب منذ فجر التاريخ . وقد وجدوا في أثناء بحثهم أن كثيرا من
الأقوال المأثورة التي تحولت إلى أمثال شعبية يرجع إلى ماضٍ سحيق . فقد
سجل كتاب الموتى أقوالا مأثورة .. أمثالا كانت تستعمل في مصر منذ القدم (من
٢٧٠٠ ق م) وكذلك ذكر د. بتاح حنب ، كثيرا من الأمثال في تعاليه أو في
نصائحه التي قبلت منذ أكثر من ٣٠٠٠ سنة قبل الميلاد . ويعد أرسطو ، واحدا
من أوائل الجامعين المعروفين للأمثال فقد قال منذ ألفي سنة قريبا عن الأمثال
« أنها أجزاء من حكمة القدماء » . وهكذا يتبين لنا أن الأمثال أكثر من غيرها

من ألوان التعبير الشعبية قد افقت أنظار القدماء من الحكماء والفلاسفة ، فوقفوا أمامها متأملين ، فمنهم من استعان بها في وصاياه ، ومنهم من أشار إلى أهميتها وقيمتها الخ .

ويشير الدكتور شابيرون إلى ملاحظة ذكية ، جاءت من استقرائه العميق للأمثال الشعبية ، هي هذه الملاحظة أن معظم الأمثال الشعبية تحذر من النتائج . نتائج الأفعال . . . وهو ما تنبه إليه بعض الدارسين أيضا ، فالأمثال إذا كانت تعبر عن حقيقة عامة ، أو تلخص تجربة عامة ، فانها لا شك تنزه بأنماط محدده من السلوك يرضى عنها المجتمع ، وتعلو من شأن فضائل معينة ، وتشيد بالمواقف المختلفة من المشكلات التي تواجه الانسان أو تقلل من شأنها ، ولكن الفكرة الغالبة التي تسيطر عليها عامة هي التحذير من الشطط والغلو والمبالغة ، وتجعل الأمر الوسط هو خير الأمور دائما ...

ويذكر المؤلف بعض الأمثال التي تؤكد ما ذهب إليه ، أو تثبت ملاحظته من مثل : -

- ١ - الوجه العابس هو الذي تلدغه النحلة . (ياباني) .
- ٢ - أن نصف المتاعب التي تحدث في هذا العالم يأتي من قول: نعم ، بسرعة أكثر مما ينبغي ، وقول: لا ، في الوقت غير المناسب . (أمريكي) .
- ٣ - إذا نظرت (أو دقت) في أخطاء الرجال ، فلن يبقى لك صديق . (ناميل) .
- ٤ - أن خطأ لحظة واحدة ، قد يحول حياة بأكملها إلى سلسلة من الاحزان . (صيني) .
- ٥ - جت الحزينه تفرح ما لقتلهاش مطرح . (مصري) .

٦ — ما في الوعاء يبدو بسرعة في المعلقة . (عربى) وهو نفس معنى المثل
المصرى : اللى فى الدست تجيبه المغرفة .

وهذه مجموعة من الأمثال القديمة ، وهى عن :

(أ) أغتنام الفرصة أو اتهازها :

- ١ — أن الفجر لا يأتى مرتين ليوقظ انسانا . (عربى)
- ٢ — خذ حقلك دائما قبل أن تجف الدروع . (اسكتلندى)
- ٣ — امش الهرين إذا كان حذاؤك جديدا . (انجليزى)
- ٤ — درى عندما تهب الريح . (هندى)

(ب) القدر :

- ١ — بعد انتهاء اللعب يدخل الملك والفرس إلى نفس الحقيقة .
(ايطالى — انجليزى)
- ٢ — أيا كان الطريق الذى تسلكه ، فداثما هناك مسافة وعرة فيه . (اسباني)
- ٣ — أن الانسان يمر بالمقابر كثيرا ، ولكنه فى النهاية يقيم فيها . (روسى)
- ٤ — يستطيع الانسان أن يزيل خطوط يده . (هندى)

(ج) الدبلوماسية :

- ١ — عندما يكون جارك فى بستانك فان دم الانتباه هو الادب الحقيقى .
(صينى)
- ٢ — أن د لا ، واحدة تكفيك شر آلاف الكيرات . (هندى)
- ٣ — إذا لم تكن تستطيع أن تغلق الباب ثانية ، فلا ترفع المزلاج لتفتحه .
(تركى)
- ٤ — أن الرجل الحكيم يجلس على الجزء المربع من سجاده . (مثل شرقى)

(د) الشجاعة والمرؤة والمجاملة :

- ١ — أسلك نفس السلوك مع الجميع ، وكأنك تستقبل ضيفا عظيما .
(كونهوشوس)
- ٢ — لو استطعنا أن نكون مجاملين ليوم واحد ، فإن أحقاد الانسانية قد تتحول إلى حب (كونهوشوس)
- ٣ — إذا كانت زوجتك صغيرة ، فأنحن لنهمس لها في أذنها .
- ٤ — أن انحناءك لقزم ، لن يمنعك من أن تقف على قدميك ثانية . (هاروا)

(هـ) الاحسان والطيبة :

- ١ — لا تنظر إلى النوب الممزق . (هالاجيزى)
- ٢ — عندما يسألك الصديق ، فليس هناك غد (انجايى)
- ٣ — أن كلة طيبة واحدة ، تستطيع أن تمنع برد ثلاثة أشهر من الشتاء .
(يابانى)
- ٤ — أن حفنة (قمح) واحدة كافية ، إذا غلفتها بالحب . (نلوجو)
- ٥ — أن كلة طيبة واحدة ، مثل يوم ربيع . (رومى)
- ٦ — القلب الطيب يعطى أكثر من اللازم دائما . (صينى)

(و) فلسفة الحياة :

- ١ — أن الحلو والمر ، الحسن والبيء ، يجب أن يذاق . (صينى)
- ٢ — إذا طلبت خمرا ، فعليك أن تشربها . (فرنسى)
- ٣ — هناك القشرة والللبابه فى كل رغيـف . (انجليزى)
- ٤ — أن ثورا هائجا ، أفضل بكثير من واحدة سرير . (بونجاني)

تصنيف الأمثال الشعبية :

يصنف جامعو الأمثال موادهم عادة حسب أوائل الحروف في أوائل الكلمات التي تتكون منها الأمثال ، والذين يتبعون هذا الأسلوب هم الكثيرة الغالبة من الجامعين ، نظرا لسهولة وانضباطه أكثر من غيره من الأساليب . وعلى الرغم من أن هذا الأسلوب هو الأكثر شيوعا ، إلا أن ذلك لا يعنى أنه الأسلوب الوحيد المتبع في تصنيف الأمثال وفهرستها ، فقد صنف بعض الجامعين أمثالهم تبعا للموضوع الذي يتحدث عنه المثل ، مثل : الصداقة .. الحب ، الله ، العداوة .. الخ . . . وحاول البعض الآخر أن يصنف فهرسا في آخر كتابه يضم الكلمات الرئيسية التي ترد في الأمثال الشعبية ، والتي تعد هي المحور الرئيسى الذى يستند إليه المثل الشعبى ، ويدل على معناه . ولكن الحقيقة أن هذا الأسلوب يضيع كثيرا من وقت الباحث عن مثل معين ، ويستنفد كثيرا من جهده أيضا ، ففي كتاب مثل ، معجم أكسفورد للأمثال الشعبية الانجليزية Oxford Dictionary of English Proverbs يستلزم البحث عن مثل واحد وقتا طويلا ، وجهدا كبيرا ذلك أن على الباحث أن يبحث تحت العناوين الفرعية والتي يضم كل منها أكثر من ٤٠٠ مثل حتى يستطيع الوصول إلى المثل الذى يريده .

وقد حاول بعض الجامعين أن يجمعوا بين أكثر من أسلوب واحد في فهرسة الأمثال الشعبية وتصنيفها ، حتى يتمكنوا أن يجمعوا بين مميزات كل أسلوب ، وأن يتخلصوا من عيوب كل منها على حدة أيضا ، واضعين نصب أعينهم الانتقادات التي وجهت إلى تلك الأساليب ، ووجوه النقص في كل منها . ومن أشهر هذه المحاولات ، محاولة ج. ل. أبرسون G.L. Apperson في كتابه الذى سبق أن أشرنا إليه وهو English Proverbs & Proverbial Phrases أن

يجمع بين أسلوبى الفهرسة الموضوعية ، والفهرسة الابدئية . كما حاول أيضا أن يقدم لنا أمثالا منفصلا بالامثال التى تشذ ، أو التى لا يمكن فهرستها وفقا لهذا المزج بين الأسلوبين . وهذه المجموعة من الأمثال قد اقتطعت دون تحديد من كتابه وهى توضح لنا أسلوبه :

I know what I do when I drink.

١ — انى أعرف ماذا أفعل عند أشرب (خمر) .

I made of my friend my foe

٢ — لقد جعلت من صديقى عدوا لى .

Every man wishes water to his own mill

٣ — كل منا يريد ماء ، ليدير به سافيته (أوطاحوته) .

Desperate aiseases must have desperate cures.

٤ — الأمراض الميؤوس منها لا بد لها من علاج ناجع .

Ho Knaves and fools, if there were, all the world would be alike.

٥ — إذا لم يكن هناك بلهاء وأوغاد ، فان العالم كله يصبح ذا طابع واحد .

The best Mirror is an old friend.

٦ — أن أحسن مرآة للانسان ، صديق قديم (وفى) .

Gold as charity

٧ — بارد كالاحسان .

He that goes to bed thirsty riseth healthy.

٨ — أن من يذهب إلى فراشه ظمأنا ، يستيقظ صحيح الجسد .

In a quandry .

٩ — فى ورطة .

والملاحظة الاولى التى نلاحظها ، أن هذه الأمثال - على تنوعها - لم تصنف تحت عناوين فرعية ، أى تبعاً للموضوع الذى تناوله ، والملاحظة الثانية أنها قد

صنفت تبعا للكلمة الاولى التى كتبت بينط مائل يختلف عن بنط بقية كلمات
المثل . وياخذ الدكتور شامبيون على هذا الاسلوب أن المؤلف قد صنف هذه
الامثال تبعا للكلمات الاولى فيها ، وهى كلمات لا تدل على شيء ، ويرى أن
هذه الكلمات ، كان لا بد من أن تكون ذات مغزى ، أو أن تعنى شيئا ، ففي مثل
كهذا المثل : الأمراض الميئوس منها ، لا بد لها من علاج ناجع Desperate
diseases must have desperate cures .
الكلمة الرئيسية أو الاساسية فى المثل ، فى حين أنه كان ينتظر منه - أى
الدكتور شامبيون - أن يجعل الكلمة الرئيسية كلمة « أمراض ، Diseases
أو « Cures ، « يعالج أو يشفى ، ولكنه صنف المثل تبعا للصفة « Desperate .

وفى مثل آخر كهذا المثل A broken apothecary, a new doctor
« الصيدلى الفاشل ، طبيب جديد ، كان من المنتظر أن تكون الكلمة الاساسية
التى يوضع تحتها المثل ، أو يصنف تبعا لها ، كلمة « طبيب doctor أو صيدلى
Apothecary ، ولكنه صنف تحت كلمة « broken ، وهذا المثل أيضا :

Nothing is more easily blotted out than a good turn

« ليس هناك شيء أسهل من أن تمحو عملا طيبا ، فالكلمة الرئيسية عنده
هى « ليس أو لا شيء Nothing ، وهى التى صنف المثل تبعا لها ، وسوف
نجد مثلا آخر يقول : Good turns, one never loseth by doing
« أن الانسان لا يخسر أبدا إذا عمل عملا طيبا ، قد صنف أيضا تبعا للكلمة الاولى ،
وعلى ذلك فإن هذا المثل ، والمثل الذى سبقه قد صنفا تحت عنوانين مختلفين ،
فى حين أنهما كانا يجب أن يصنفا تحت عنوان واحد وهو : « good turn ..

ونستطيع أن نجد الكثير من الامثلة لهذا الاسلوب فى كتاب : « أبرسون
ويمكن لنا أن نلاحظ أن هذه الامثال قد صنفت كما سبق أن أشرنا تبعا للكلمات

الاولى فيها ، وهى الكلمات التى عدما ، أبرسون ، كلمات ذات مغزى يمكن تصنيف الامثال وفهرستها تبعاً لها ، ولكن هذه الفكرة فى الحقيقة فكرة هقيمة ، كما أن هذا الأسلوب لا يثبت أمام النقد المنهجى العلمى الذى يمكن أن يوجه إليه . ولعل ذلك هو ما جعل ، أبرسون ، يحاول محاولة أخرى فى إطار نفس الأسلوب — أسلوب الكلمة ذات المغزى — وهو أن يأتى بالكلمة التى يعتقد أنها محور المثل فى بداية المثل ، ثم يرتب الامثال تبعاً لها !!! فمثلاً :

God or a Painter, He is either a, for he makes faces . .

، أنه إما إله أو فنان ، لأنه يصنع الوجوه ، وفى هذا المثل :

Gropes in the dark, he that, finds that he would not.

، من يتحسس فى الظلام ، سيعرف طريقه . . عدل المؤلف من ترتيب كلمات المثل التى كانت عليها أصلاً لكي يضع الكلمة الرئيسية أو المحورية فى بداية المثل ، ثم يصنف المثل تبعاً لها ، ولكن ذلك رغم مخالفته للأسلوب العلمى فى فهرسة الامثال وتصنيفها ، قد أسهم أيضاً فى أفساد الامثال ، وقلل من جمالها ، وجعل قراءتها عملية مرهقة غاية الارهاق ، ذلك أن على القارئ أن يعيد الكلمة إلى مكانها الصحيح من المثل ، حتى يستقيم له فهم المثل . ويؤدى هذا الأسلوب فى نهاية الامر الى ترك القارئ قراءة هذه الامثال ، لأنها تصبح كلاماً غير مفهوم ، وهو أمر محزن للغاية .

أقد اطلع الدكتور شامبيون على هذه الاساليب جميعاً ، ولذلك فهو يقف منها موقف الناقد ، والمستفيد فى الوقت ذاته ، فيقول ، أنه يأمل أن يكون كتابه ، أمثال الشعوب ، — الذى يكون الجزئين الاول والثانى من كتاب أكبر هو ، الاقوال الشائعة wayside Sayings ، — مرجعاً دقيقاً مقروءاً ، فهو يهدف من جمع الامثال والاقوال التى ضمنها كتابه الكبير الى ، انتقاء أفضل الامثال التى لم تحظ باهتمام الجامعين ، وأجل الاقوال الشائعة التى لم ينتبه إليها غيره . .

ورأى أن يضمن بعض هذه الأقوال — التي يمكن لنا أن نسميها كبايات — كتابه « أمثال الشعوب » لاقتناعه بحالها وروعيتها ، وأنها لا تقل في مضمونها ، أو في قيمتها عن الأمثال ، مثل :

(أسبانيا)

1— To sleep in the inn of stars.

١ — أن تنام في حانة النجوم (ويعنى أن تنام في العراء)

(إنجلترا)

2— To smell a baby.

٢ — أن تشم طفلا (ويعنى ألا يترك الإنسان جملة الصباني)

(فرنسا)

3— To make a liale loaves.

٣ — أن تصنع أرغفة صغيرة (ويعنى أن تتكلم قليلا في الموضوعات الهامة ، أو أن تغازل امرأة في رقة) .

(صيني)

4— To drive the fairy chariot on a long journey.

٤ — أن تقود عربة الجنيات في رحلة طويلة (ويعنى أن تموت)

وقد أثبت الدكتور شامبيون عددا لا بأس به من هذه التعبيرات أو الكبايات في الجزء الخاص بالأمثال الشعبية الأفريقية في كتابه ، وهو يلاحظ ملاحظة في غاية الأهمية وهي أن الأمثال الشعبية الأفريقية غالبا ما تكون تعبيرات أو — كبايات مثل هذا التعبير من كينيا « ليست هناك أية متعة في الجوع » . وهل نستطيع أن تنام وأنت جائع ١١٤ ،

كما خصص جزء من الكتاب للأمثال التي وردت في أقوال الأنبياء والحكماء وهو يدرك تماما أنه قد يواجه نقدا عنيفا ، ذلك أن كثيرا من هذه الأقوال الدينية وغيرها لم يصنف من قبل باعتباره أمثالا شعبية ، واسكنه يرى أن كثيرا من أقوال « كونفوشيوس » ، و « لاد تسو » (Lao Tzu) (مؤسس مذهب Taoism) ،

ود بوذا ، و النبي محمد ، تعد أمثالا ، وتشيع في الشرق عامة . كما أن ذلك قد ينطبق أيضا على كثير من الأقوال التي أخذت من الانجيل والتوراة والابوكريفا (١) ، إذ أن كثيرا من هذه الأقوال شائع وسائر بين الناس في المجتمعات الغربية ، ويستشهد بها كأمثال تماما ، فقد قال السيد المسيح نفسه في (القديس يوحنا — الاصحاح السادس عشر) : (الآية ٢٥) « قد كلمتكم عن هذا بأمثال ، واسكن تأتي ساعة لأ كلمكم فيها بالأمثال .. » وفي الانجيل مرقس — الاصحاح الرابع (الآية ٢) يقول : « فكان يعلمهم كثيرا بأمثال ، وقال لهم في تعليمه .. » (وفي الآية ٣٣) بقوله : « وبأمثال كثيرة مثل هذه كان يكلمهم حسبا كانوا يستطيعون ن يسمعوا .. وبدون مثل لم يكن يكلمهم .. » .

وفي القرآن (سورة البقرة — الآية ١٧) « أن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما . بعوضه فما فوقها فاما الذين آمنوا فيعملون أنه الحق من ربهم وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين ، . وهو يعترف أنه لا يستطيع أن يصنف هذه الآيات والأقوال على أنها أمثال ، ولكنه مع ذلك يوردها في كتابه لتأثره بجمالها وروعها .

وهو يسير على نفس المنهج في عدم التدقيق في ايراد الامثال التي اصطلح الدارسون عليها وفقا لمصطلح العلمى المحدد لنوع هذه الأقوال ومضمونها وشكلها ، ومن ثم يورد في الجزء المخصص للأمثال الشعبية الأمريكية كثيرا من التعبيرات التي تدخل في مجال الأقوال الشائعة أكثر من أن تدخل في مجال الأمثال الشعبية ، وهو رغم تنبيهه لهذا ، وتسميته لهذه التعبيرات في مقدمته « أمريكيات أو

(١) الابوكريفا (Apocrypha) أربعة عشر صفراً تلحق أحيانا بالعهود القديم من الكتاب المقدس واسكن البروتستانت لا يعترفون بصحتها .

عاميات ، إلا أنه مع ذلك يصنفها مع الأمثال الشعبية الحقيقية . ويتناقض الدكتور شامبيون مع نفسه عندما يذكر أن أمثال أمريكا الجنوبية أصلا أمثال إسبانية ، ولكنه يعدها أمثالا خاصة بأمريكا الجنوبية ، لأنها عاشت مدة طويلة في أمريكا الجنوبية ، وشاعت في استعمال الناس ، وهو ما سبق أن نعاه على بعض المؤلفين من أنهم أثبتوا أمثالا شعبية ذات أصول أجنبية في مجموعات أمثالهم المحلية أو الوطنية .

والملاحظ في الحقيقة أن هناك تخبط في تصنيف الأمثال ، ينبع أصلا من أن الدكتور شامبيون رغم معرفته بالأساليب العلمية في جميع الأمثال ، وحدود المثل وتعريفه إلا أنه لم يتبع هذه الأساليب ، فقد خلط في كثير من الأحيان بين الأمثال ، والاقوال المأثورة ، والحكم ، والكنايات العامة ... الخ . . . والملاحظ أيضا أن الدكتور شامبيون كان على وعى بهذا كله ، كما يتضح من مقدمته ولكن يبدو أنه قد تأثر بعوامل أخرى غير مجرد الحرص على استخدام المنهج العلمي في التحديد ، والجمع والتصنيف ، فقد وثف مشدوها أمام جمال بعض الاقوال المأثورة ، وروعة بعض الكنايات والحكم ، فلم يستطع مقاومتها ، مما أودى به إلى هذا الخلط الذي يلاحظ على اختياراته في مجموعته الضخمة .

وعلى الرغم من حرصه الشديد على أن ينسب كل مثل في مجموعته إلى بيئة محددة أو بلد معين أو إلى مجموعة بشرية بعينها ، وهو عمل من شأنه أن ، ييسر على الباحث أشياء كثيرة عندما يريد المقارنة أو تتبع انتشار معنى معين أو مثل معين ، إلا أن هناك بعض الأمثال الخاصة بالمجموعة الآسيوية قد صنف تحت عنوان : « شرقى » أو « أمثال شرقية » ، وهو تصنيف مهمل وغير دقيق ، لأن هذه الأمثال جمعت من مصادر عديدة ولكن المصدر الأصلي لم يذكر . ويسرى هذا أيضا على « الهند » فهناك مجموعة منفصلة من الأمثال ، مصنفه تحت عنوان عام هو : « هندي » ، فلم تحدد الولاية أو المحافظة التي جاء منها المثل ، وذلك أمر في غاية الأهمية بالنسبة لشبه القارة الهندية ، لتعدد بيئاتها الطبيعية وتنوع

المجموعات البشرية فيها ، مما يجعلها أشبه ماتكون بمدة بينات ومجتمعات متباينة ،
بالإضافة إلى تعدد اللغات واللهجات المستخدمة فيها . وهو يذكر أنه قد وجد
هذه الأمثال في المجموعات التي أخذها منها على هذه الصورة .

لقد حاول الدكتور شاهبيون أن يجعل مهمة الباحث أو القارئ في العثور
على المثل سهلة يسيرة ، ومن ثم فقد حاول أن يصنف أمثاله العديدة تصنيفا
لغويا في حدود طاقته وقدرته ، وفقا للبلد الأم ، أو المصدر الرئيسي ، وأن
يضمها بعد ذلك في مكانها من القارات . وقد صدر المجموعه الأفريقية بفهرس
للعائلات اللغوية الرئيسية في القارة الأفريقية ، ووقع هذه العائلات اللغوية
على خريطة .

ولاشك أنه قد واجه صعوبات كثيرة في تصنيفه للأمثال ومهما كان من امر
اتفاقنا معه أو اختلافنا ، فقد واجه مثلا بعض الأمثال التي رأى أنها لا يمكن أن
تتفق مع المجتمع الذي تنسب اليه ، فحاول أن ينسبها الى مجتمع آخر ، ربما أكبر
قليلا حتى يمكن للمثل أن يكون مفهوما ، كما حدث بالنسبة لبعض الأمثال الهندية
التي رأى أنها يجب ان تنسب للمجموعة الآسيوية عموما ، لا الى الهند
بصفة خاصة .

وقد سببت له أمثال الزوج الأمريكي مشكلة - على حد تعبيره - ذلك أن
الجزء الأكبر من هذه الأمثال قد عرف في أمريكا وفي جزر الهند الغربية ، لافي
أفريقيا ، ولذلك فهو يصنفها مع الأمثال الأمريكية ، لا مع الأمثال الأفريقية ،
أو أمثال المجموعات البشرية التي ينتمى اليها هؤلاء الزوج . ورأى في أثناء
تصنيفه أن يضع العالم العربي كله في آسيا ، ومن ثم فقد صنف الأمثال العربية
ضمن المجموعة الآسيوية ، وإن كان قد ذكر أمثالا مصرية وأخرى جزائرية ضمن
المجموعة الأفريقية . أما بالنسبة للأمثال التي وردت باليديشية ، Yiddish

فقد رأى أن هذه اللهجة تعتمد أساسا على اللغة الألمانية ولذلك فقد وضعها في الجزء الأوروبي .

وهو يتحدث عن أسلوبه في فهرسه الأمثال بشكل محدد ، فيقول أنه قد صنفها تبعا لترتيب الأبجدى في كل مجموعة للكلمة أو للكلمات الرئيسية في المثل وليس تبعا لأوائل الحروف في الكلمة الأولى في المثل ، وهو يرى أن ذلك قد جعل من مجموعته فهرسا تكاملا للأمثال الشعبية . ويشير إلى أن الدكتور أندرسون Anderson ، وكوندال Cundal ، في كتابهما ، الأمثال الزنجية والأقوال الشائعة في جاميكا Jamaica negro proverbs and Sayings ، الصادرة في لندن ١٩٢٧) وقد تبينا هذا الأسلوب ، ويعد هذا الكتاب أفضل كتاب قرأه من الأمثال الشعبية ويمثل اكمل تصنيف رآه . وقد تنبه الدكتور شامبيون عندما استقر عزمه على اتباع هذا الأسلوب في تصنيف أمثاله إلى أنه قد يواجه بـكلمتين أو عدد كلمات أساسية أو محورية في المثل الواحد ، ومن ثم فإنه يقرر أنه كان ينتقى الأولى منها دائما وحاول أن يتجنب استخدام حروف التعريف التي تسبق الكلمة الرئيسية أي أنه لم يدخل حروف التعريف في حسابه في أثناء عملية الفهرسة . ويعد نفسه مدينا بالفضل للسيد د. و. س. ستاليبراس W.S. Stallibrass ، وهو الذى نصحه باستخدام هذا الأسلوب في فهرسة الأمثال ، كما يعتقد أن ستاليبراس هو أول من قدم هذا المنهج بشكل متكامل وواضح ، وهو المنهج الذى استخدمه فى كتابه (المقنطقات quotations) مما كان سببا فى جعل كتابه مقروءا ، وذا شعبية كبيرة .

وهكذا يبدو لنا أن الدكتور شامبيون قد حاول أن يجمع بين أسلوبين مختلفين إلى حد كبير فى فهرسة الأمثال الشعبية ، وهو أسلوب الترتيب الأبجدى ،

وأسلوب الترتيب حسب موضوعات الأمثال ، وهو الأسلوب الأساسى الذى اشتق منه المنهج الذى يعتمد على الفهرسة حسب الكلمة الرئيسية أو المحورية التى يستند اليها المثل من ناحية الموضوع ، وقد طبق هذه المحاولة فى كتابه بدقة شديدة ، ولمكن هذه الطريقة لاتخلو من عيوب أساسية ، وأهم هذه العيوب هو كيف يمكن لنا تحديد الكلمة الرئيسية أو المحورية ، وعلى أى أساس يتم ذلك؟ خاصة اذا وضعنا فى اعتبارنا أن المثل يمكن أن يؤدى أكثر من معنى ، تبعاً للمناسبة أو الموقف الذى يضرر فيه المثل ، أو يستشهد به عليه .

وأيا كان الأمر ، فإن ذلك لاينقص ذلك من قيمة الجهد الكبير الذى يبدو واضحاً فى هذا العمل الضخم ، والذى يبدو أيضاً فى اعداد فهرس موضوعى ملحق بالكتاب مما يجعل الكتاب ذا فائدة ضخمة بالنسبة للجامعيين والباحثين على السواء . والشئ الجديد حقيقة فى هذا الفهرس ، أنه فهرس غير تقليدى ، ذلك أن الفهرس التقليدى يتخذ عادة عناوين فرعية مثل الحيوانات .. الأشجار .. النباتات .. الخ ، وهى كلمات خادعة ، أذاً أنها قد تستخدم فى المثل ، ولما كانها تكون فى كثير من الأحيان غير ذات قيمة أو معنى يمكن لنا أن نعتبره موضوع المثل ، فقد تكون الكلمة ثمة مقارنة بين شيئين ، أو لتوضيح صفة من الصفات .. الخ ولكي تتضح عيوب هذه الطريقة سوف بأخذ بعض الأمثال الشعبية من مجموعات الأمثال التى سارت وفقاً لهذا الأسلوب فى فهرسة الأمثال حتى ندرك مدى عمقه (١) . فى كتاب الدكتور هنرى هارت ٧٠٠ مثل صينى ، نجد الأمثال مكتوبة على هذا النحو :

1 — Hart, Dr. Henry H., 100 Chinese proverbs, Stanford Univ. Press, California and London. 1931.

1. The great tree attracts the wind
١ — ان الشجرة الكبير تجتذب الريح .
وقد صنف هذا المثل تحت عنوان : د أشجار ونباتات .
2. Don't lose the falcon until you see the hare.
٢ — لا تطلق الصقر قبل أن ترى الأرنب .
وهو مصنف تحت عنوان د ملكة الحيوانات، وكذلك المثلان التاليين:
3. Crows are black the whole the world over.
٣ — أن الغربان سوداء في العالم كله .
4. The crow does not roost with the phoenix.
٤ — أن الغراب لا يستطيع أن يسكن مع العنقاء .
5. When eating bamboo sprouts, remember the man who planted them.
٥ — عندما تأكل بذور البامبو ، تذكر الرجل الذي زرعها .
وقد صنف هذا المثل تحت عنوان د غذاء وشرب .
فن الواضح أن الموضوعات التي يمكن أن تكون مضوءون هذا الأمثال هي بالترتيب : —

١ — عدم الاستقرار ، أو عدم وجود الطمأنينة في الحياة .

٢ — المادية .

٣ — الغريزة أو الوراثة .

٤ — عدم المساواة .

٥ — العرفان بالجميل .

ولاشك أن هذا الأسلوب يبدو عقمه واضحا ، إذا أخذنا المثل الخامس كنموذج للتدليل على ما نذهب إليه ، ذلك أنه ما من انسان سوف يخطر على باله ، أن سيفسك في البحث عن مثل شعبي عن العرفان بالجميل تحت عنوان : غذاء وشراب ، أو بدور البامو ، ومن المؤسف حقا أن هناك مجموعات كثيرة قد اتبعت هذا الأسلوب في التصنيف مما جعلها في ذات قيمة بالشكل الذي ظهرت عليه ، ولذلك فإنه من الضروري أن يعاد تصنيف أمثال تلك المجموعات تبعا لأسلوب آخر في التصنيف يضع المثل في مكانه الصحيح الذي يمكن أن يفيد منه القارئ العادي ، والباحث المتخصص .

واقده كان واضحا لدى الدكتور شامبيون أن عليه أن يتجنب الكثير من هذه المشاكل التي واجهت غيره من الجامعين والدارسين على السواء ، ومن ثم فقد كان عليه أن يخطط لنفسه منهاجاً آخر جديداً ، يحاول فيه أن يوفق بين مختلف المناهج والاتجاهات ، ويسد به في الوقت نفسه الثغرات التي لم ينج منها واحد من هذه المناهج أو الأساليب . ولكن الحقيقة أن الصداق التي واجهته ، جعلته يقع أحيانا في بعض الأخطاء التي عابها على غيره ممن سبقوه في هذا الميدان . من هذه الصعوبات أن يكون المعنى المجازي للمثل الشعبي — على سبيل المثال — غير واضح وضوحا كافيا ، وعلى ذلك فقد كان يحار في تصنيف مثل هذا المثل ، ومن ثم كان يلجأ إلى أقرب معنى يمكن أن يكون مفهوما من المثل لكي يضاهيه تحت العنوان الذي يتناسب مع هذا المعنى . كما أن تعدد الصور للمثل الواحد أوقعه في نفس المأزق ، إذ كان يحدث في بعض الأحيان أن يختلف الجامعون على معنى المثل وكذلك صورة المتعددة مما جعل من الصعوبة بمكان كبير تصنيف هذه الأمثال وفقا للمنهج الأساسي الذي ارتبط به المؤلف . والحقيقة أن العبء الأكبر في هذا الموضوع يقع على عاتق الجامعين الذين لم يقدموا لقراءهم أي نوع من

التفسير أو التطبيق كما يدر في هذه المجموعة من الأمثال المتشابهة تقريبا :
المثل الأول .

1 . The bullock does not get tired of his horns .

١ — أن الثور لا يتعب من قرونيه (أولا يستغنى عن قرونيه) .

فهذا المثل المغربي يضرب عندما يذهب رجل متزوج ليشكو زوجته إلى أبيها ،
وليخبره أنه ينوى طلاقها ، ويشكل المثل حينئذ اجابة الأب على الزوج أو رده
على حديثه ، وهو يعنى أن السيدة يمكنها أن تعود إلى منزل أبيها ثانية ، فهو
لا يرى غضاظة في ذلك ، وإن يكلفه ذلك الأمر شيئا .

2 . Bull horn never too heavy for his head .

٢ — أن قرن الثور لا يشغل كاهله أبدا .

3 . The elephant is not weighed down by his tusks .

٣ — أن أنياب الفيل ليست ثقيلة عليه .

وهذا المثل يبنى أن الأغنياء لا يشعرون أن ثرواتهم عبء ثقيل عليهم .

4 . No elephant is over burdened by his own trunk .

٤ — أن خرطوم الفيل ليس ثقيلا عليه .

ويعنى أن الرجل لا يعترف بفشله أو أنه يستطيع تحمل متاعبه .

5 . An elephant is not borne down by its own tusks (or belly) .

٥ — أن الفيل لا يضايقه أن يحمل أنيابه (أو بطنه) .

ويعنى أن الرجل لا تضايقه مشاكلة الأسرية أو مسئولياته المادية . الخ .

وترجع هذه الأمثال على التوالي إلى :

Creole, Grinyamagd Nadu, Zulu, and Xhosa .

كما تتكرر أمثال بنفس المعنى في لغات كثيرة مثل :

Hindi, Swahili, Pedi, Haytian, Mauritius

وغير ذلك .

المثل الثاني :

1. Under the Lampit is dark (Marathi) .

١ — تحت المصباح ظلام .

ويعنى أن الرجل الطيب تكون به عادة بعض العيوب .

2. There is darkness under the Candle (Kashmiri).

٢ — يوجد ظلام تحت الشمعة .

ويعنى أن الملك قد يكون طيبا والوزراء سيئين ، أو أن السيد طيب وأن

التابعين أشرار . وهو متكرر في لغات كثيرة أيضا وعند شعوب عديدة مثل :

Garhwali, Japanese, chinese, Persian, وغيرهم :

المثل الثالث :

1. Coal gives birth to ashes (Thonga).

١ — أن الفحم يلد الرماد .

ويعنى أن الرجل الماهر قد ينجب ولدا غبيا أو أبله .

2. Fire begets ashes (Thonga).

٢ — النار تخلف رمادا .

ويعنى أن أفعال الأب قد ينقضها الابن .

3. The fire leaves only ashes, and rain leaves only roses .
(Moorish).

٣ — النار لاتخلف إلا الرماد ، والأمطار لاتخلف إلا الأزهار .

ويعنى أن الاطفال يشبون كوالديهم .

4. Life, like fire, begins with smoke and ends with ashes (Arabic).

٤ — الحياة كالنار ، تبدأ بالدخان وتنتهى بالرماد .

والمثل يشير في مضمونه إلى القدر وحتميته وأن كل شئ إلى نهاية .

ويتكرر معنى هذه الأمثال في : Swabili, lango, وغيرها .

وقد يختلف المعنى أحيانا بين شعب وبين شعب آخر ، أو بمعنى أصح يختلف
مضرب المثل ، ولعل ذلك راجع إلى قدم هذه الأمثال ، ومن ثم فإنها قد
اكتسبت مدلولات كثيرة بتوالي العصور واستخدامها في مواقف متعددة ، حسب
الظروف التي تفرضا طبيعة الحياة أو العادات عند كل شعب من الشعوب .

والإضافة إلى وجود فهرس للموضوعات التي تدور حولها الأمثال الشعبية ،
فإن الدكتور شامبيون قد قام بأعداد فهرس للكلمات الرئيسية أو المحورية في
الأمثال الشعبية ، ولقد قابلته مشكلة وجود أكثر من كلمة محورية كما في المثل
الشعبي الروسي : Bread and salt together but each has his own tobacco ...

« خبز وملح معا ، ولكن لكل طعامه » . ومن ثم فقد صنف هذا المثل
تحت « خبز Bread و ملح Salt ، و « توباكو Tobacco ، أيضا .

وينبه الدكتور شامبيون إلى حقيقة هامة وهي أهمية تسجيل هذه الأمثال
الشعبية ، باعتبارها النبضات الأولى للفكر الإنساني ، قبل أن تخفت ، وقبل
أن تدركها مأساة الأهل ، وتعدو عليها عواذي النسيان ، وهو ما حدث بالنسبة
للكثير من تراث الفكر الإنساني ، على الرغم من الجهد الشاق الذي بذله الدارسون
والمؤرخون والجامعون طوال العصور ، ذلك الجهد الذي لم يستطع أن يحول
دون فقدان الكثير من الأمثال الشعبية — على سبيل المثال — الخاصة بالقبائل
البدائية كنتيجة لفقدان هذه الأمثال لوظيفتها ، ومن ثم فهي تختفي بسرعة ، دونما
تنبيه إلى أهمية تسجيلها حتى على الرغم من اختفائها من الاستعمال . ففي مقدمة
سلومون بلاناجي Solomon Paltaje الكتاب Sechuana Proverbs الذي
نشر سنة ١٩١٦ يقول : « أن هذه الأمثال لو كانت قد جمعت منذ ثلاثين عاما ، لتضاعف
حجمها ، ولتضاعف حجم الكتاب ثلاث مرات ، ذلك أن هذه الأمثال البدائية
قد بدأت تندثر بانتشار اللغات الأوروبية والفكر الأوروبي في جنوب أفريقيا ، .

أن أهمية تسجيل الأمثال الشعبية خاصة ، والمأثورات الشعبية عامة ، لاشك مفيدة في كثير من مجالات الدراسة ، وخاصة عندما يرتبط الأمر بالمقارنة بين الشعوب ، ذاك أن الدراسات المبدئية تذهب إلى أن الحكمة التي تحملها الأمثال الشعبية واحدة ومتكررة خلال العالم أجمع ، وهي أن اختلفت فانما تختلف من ناحية أسلوب تقديمها أو شكلها فحسب ، فالمثل يقول : « أن كل الرجال صنعوا من نفس العجين » .

. (Dacian) . « Men are all made from the same paste » .
ومن الناحية النفسية فإن كل الشعوب تتشابه ، سواء كانت شرقية أو غربية ، قزمية أو بيضاء ، فالجوع والحب والخوف ... الخ . مثلا كلها مشاعر وعوامل أساسية تتحكم في الإنسان سواء كان بدائيا أو متحضرا ، ومن ثم فهو يعبر عنها دائما في هذا الشكل أو ذاك . وهذه العوامل لا تتأثر تأثرا كبيرا بالبيئة أو بالحضارة فكل حضارات المصور المختلفة ، والشعوب العديدة لم تستطع أن تمحو الفرائز الأولى للجنس البشري ، ومن ثم فإن أى دراسة للفولكلور عامة والأمثال خاصة تستطيع أن تمدنا ببراهين لا حصر لها تثبت هذا التشابه .

أن نفس المثل الشعبي الذى يحمل حكمة ، أو يوجه نصيحة ، أو يشير برأى ، يتكرر المرة بعد المرة في موروثة الشعوب والمجتمعات والقبائل بشكل أو بآخر ، ويمكننا بالطبع أن نشب ذلك بأمله لا حصر لها ، نكتفى منها بمثال واحد كهذا المثل الشعبي الذى يتشابه مدلوله وتفق محصلته النهائية ، وأن اختلفت صيغته باختلاف الشعوب والمجتمعات .

1. Diseases come on courier's horses, but go away on tired Oxen. (Estonian).

١ — أن الامراض تجيء ممتطية جيادا سريعة ، وتذهب ممتطية ثيرانا متعبة .

2. Ill luck enters by fathoms and departs by inches. (Spanish) .

٢ — الحظ السيء يجيء بالفراسخ ، ويرحل بوصة بوصة :

3. Evil comes to us by ells and goes away by inches(English).

٣ — أن الشر يصيبنا بكميات لاحد لها ، ويذهب عنا بوصة بوصة .

4. It comes through an elephant's mouth, and goes through an ant's. (Hindustani).

٤ — أنه يجيء من فم فيل ، ويذهب من فم نملة .

وهناك أمثال كثيرة أخرى تتفق في مضمونها مع الأمثال ، منها البولندى والسياسى ، والفرنسى الخ . فاذا ألقينا نظرة على متشابهات هذا المثل الشعبى المصرى الذى يقول ، أنا أمير وأنت أمير ، ومين فينا يسوق الخير ، ، فى الأمثال الشعبية فى العالم كله لتأكدت أهمية الدعوة إلى تسجيل الفولكلور وجمعه ، ذلك أنه عن طريقه يمكن معرفة الكثير من الظواهر والخصائص التى تخص شعبا من الشعوب فى إطاره المحلى ، وأيضاً فى الإطار العالمى . يقول المثل التركى غيره :

1 — I. am an esquire, you are an esquire, who will harness the horses.

١ — أنا فارس ، وأنت فارس ، من إذا سيعد الجياد .

2 — You a Lady, I a lady, who is to bed the saw (Galician).

٢ — أنا سيدة ، وأنت سيدة ، من إذا سيربى الخنازير .

3 — You a Lady, and I a Lady, who will milk the cow.

(Serbian) .

٣ — أنا سيدة ، وأنت سيدة ، من إذا سيحلب البقرة .

ولهذا المثل الشعبى أيضا نصوص عديدة عند كل الشعوب تقريبا ، تختلف فى بعض الكلمات ، ولكنها فى النهاية تعبر عن نفس الموضوع والهدف .

ويشير الكتاب بهذه الأمثال الشعبية المتشابهة فى مضمونها ، قضية من أخطر القضايا التى تواجه دارسى الفولكلور عامة ، ذلك أن الدارسين الفولكلوريين قد واجهوا هذه الظاهرة ، ليس فى مجال دراسة الأمثال الشعبية فحسب ، بل فى

كل أشكال التعبير الشعبى عامة ، فقد لاحظوا التشابه بين مجتمعات بعيدة كل البعد ، كل منها عن الآخر ، وتوصلوا إلى آراء عديدة ، فيذكر « البطريك رنش » ، « Archbishop Trench » ، فى كتابه « عن الأمثال الشعبية on the lessons in proverbs » أن استعارة الأمثال الشعبية وتبادلها بين الشعوب أمر مقرر ، غائنه من غير الممكن فى ظل حرية الأخذ والعطاء بين مجتمعات أن تقرر أى المجتمعات هو المعير ، وإياها هو المستعير . ويحاول أن يثبت أن المثل الشعبى الأغريقى يعد أباً لكل الأمثال الشعبية فى كل اللغات الأوروبية الأخرى وذلك عندما تعبر هذه الأمثال عن نفس المشورة أو النصيحة التى يعبر عنها المثل الأغريقى .

والحقيقة أن هذا خطأ كبيراً ، ذلك أن ظاهرة التشابه والتماثل بين الأمثال الشعبية عند الشعوب عامة هى السبب الرئيسى الذى قاد الجامعين جميعاً فى تلك المرحلة إلى هذه النتيجة ، بالإضافة إلى عوامل سياسية معينة جعلت الباحثين يميلون أحياناً إلى نسبة التراث الحضارى للجذس البشرى لشعب من الشعوب أو لمجموعة بشرية بعينها ، وليس الأمر بالطبع على هذه الشاكلة ، إذ أنه ليس من الضرورى إطلاقاً أن تكون هذه الأمثال قد استمدت أو انتقلت من أمة إلى أخرى .

ويرى « ترنش » ، أنه يكاد يكون من المستحيل — أن لم يكن ذلك مستحيلاً فعلاً — أن نحدد بالضبط الأمة أو الشعب أو المجتمع الذى تنتمى إليه الأمثال الشعبية المتشابهة . كما أن محاولة أرجاع هذه الأمثال المتشابهة إلى أصحابها الحقيقيين أو الأصليين الذين يمكن أن يكونوا هم منشئو المثل الأصلى الذى تفرعت عنه بقية الأمثال أمر صعب للغاية ، وبذلك يتناقض مع ما يحاول أثباته مما سبق الإشارة إليه .

وعلى أية حال ، فقد استطاعت الدراسات العلمية في بعض الأحيان أن ترجع نسبة بعض الأمثال الشعبية إلى مجتمعاتها التي يحتمل أن تكون قد نشأت فيها أو بسببها . وقد لفتت ظاهرة التشابه هذه كثيرين من الدارسين أيضا فذهبوا في تفسيرها مذاهب شتى ، منها ما ذهب إليه د اليوت سميث « Elliot smith » من أن الظروف المتشابهة تنتج ثقافات متشابهة ، . والأمثال الشعبية تقول : المثل يمثل البلد ، ، وكما تكون البلد ، يكون المثل ، :

As the country, so the proverb (Germany) .

وكما يكون الناس ، يكون المثل ، .

As the people, so the proverb. (Scottish) .

ويقول د المساي ، Massai ، ان قشرة شجرة ، لا تلتصق بشجرة أخرى ، .
The bark of one tree will not adhere to the bark of another tree.

وهو يعني عندهم أن أفراد قبيلة ما ، لا يستطيعون أن يتقنوا سلوك قبيلة أخرى ، أو عاداتها ، وكذلك أمثالها .

وعلى ذلك فليس من الضروري أن يكون الشرق ، قد استعار من الغرب أو العكس ، بالشكل الذي ذهب إليه بعض الدارسين ، إذ يمكننا القول أن هناك تشابها في القيم الانسانية العامة بين المجتمعات البشرية كلها ، ومن ثم يتشابه تعبير هذه المجتمعات بعضها مع البعض الآخر ، عن هذه القيم المشتركة ، من ناحية الاطار العام ، ولكنها تختلف في أسلوبها أو تعبيرها البلاغى ، وما تستخدمه من رموز أو اشارات تتناسب مع الاطار الثقافى الذى يعيش فيه المجتمع .

ولا يعنى ذلك أن ظاهرة التأثير والتأثر ، أو الاستعارة خير صحيحة تماما فلا شك أن نوعا من الانتقال ، وهجرة النصوص ، قد حدث في مراحل مختلفة من التاريخ ، وفي مجتمعات عديدة ، طوال عمر الانسان . . فقد عبرت نصوص كثيرة حدود مجتمعاتها إلى مجتمعات أخرى مثلما يحدث عندما يحتل أمة أو قبيلة ، أمة أو قبيلة

أخرى . . . نتيجة لروابط الصهر والزواج بين المجتمعات . . . أو بسبب العلاقات الاقتصادية . . . أو غير ذلك من علاقات . ولا يصدق هذا بطبيعة الحال على الأمثال الشعبية فحسب ، بل أنه يصدق كما أن سبق أن ذكرنا - وكما تؤكد الآن - على كل ألوان الابداع الشعبي . وخاصة الحكايات الشعبية (الحواديت) حكاية سندريلا ، على سبيل المثل - قد وجدت لدى مجتمعا ، كما وجدت لها نصوص عديدة ، أو حكايات تعتمد على نفس المحور الرئيسى لحكاية سندريلا في ٣٥٥ مجتمعا (١) . وهكذا يمكننا أن نذهب إلى أن حكاية سندريلا تعرضت للاستعارة أو الانتقال ٩٠ مرة ، وذلك من وجهة نظر الذين يقرلون بنظرية الاستعارة ، وذلك لأن الدارسين قد جمعوا بالفعل أكثر من ٩٠ نصا لهذه الحكاية يمكن تصنيفها على النحو التالى فى ثلاث مجموعات :

(أ) سندريلا البطة التى أساوا لليمها ، ثم تعرفوا دليها عن طريق حذاء أو خاتم .

(ب) كاتسكين Catskin - البطة التى تهرب من أب شاذ

(ج) Cap Or Rushes التى تتمثل فى عقاب الملك لير ، وتتصل بسلسلة

حكايات « الطفل المنبوذ The Outcast child » .

ويذهب بعض الباحثين إلى أن قصة يوسف (عليه السلام) فى العهد القديم يمكن أن تعد واحدة من هذه المجموعة أو السلسلة ، فهناك واحدة فى البرازيل وأخرى فى الهند ، وثالثة فى كشمير ، وروسيا وبلاد فارس . . . الخ . وهناك حكايات مشابهة وجدت عند قبائل الهامسا والهنود الحمر .

ويكاد يكون من المستحيل على الباحثين أن يقرروا بشكل محدد أى هذه الحكايات يمكن أن يكون أقدمها جميعا ، فهناك الكثير من الحكايات الشعبية المتنوعة التى تعتمد على نفس المحور ، مثل محور « الطفل المنبوذ » الذى يعد من أقدم المحاور التى استندت عليها كثير من الحكايات الشعبية وكذلك دور أصغر الأخوة ، الذى يقدم دائما على أنه أفضلهم جميعا ، والذى أرجعه بعض الباحثين

(١) أنظر بالتفصيل الدراسة الرائدة القيمة التى قامت لانه م . ب . كوكس

Miss M. B. Cox عن سندريلا فى كتابها « Cinderella » (لندن ١٨٩٣)

الأنثروبولوجيين والفولكلوريين إلى نظام توريث الأخ الأصغر . .
ولا يقف الأمر عند حكايات سندريلا المتشابهة فحسب، بل أن هناك كثيرا
من الحكايات الشعبية التي تتداولها الشعوب وتعتمد على مواضيع واحدة أو عنصر
متكرر كالغول أو الوحش الخرافي . . . الخ . وعلى سبيل المثال ، إذا أخذنا
بمجموعة حكايات ذو اللحية الزرقاء ، أو الحجر المحرمة ، فسوف نجدها بمجموعة
كبيرة ، وسلسلة طويلة من الحكايات تمتد لتشمل شعوبا كثيرة ، وأن لها أصدا
عالمية لدى كل الشعوب ، لدى المصريين والأغريق والأفريقيين والأوربيين عامة .
وليس من المستبعد أن تكون هذه الحكايات قد نشأت منفصلة عن بعضها أو أن
الأحداث المتشابهة في هذه الحكايات قد أبدعت ، كل منها بمعزل عن الأخرى .
ولا يقتصر التشابه على أبداع الناس فحسب ، سواء كان ذلك مثلا ، أو حكاية
شعبية في حقيقة الأمر ، فقد أثبتت دراسة المعتقدات الدينية للشعوب أن هناك
تشابها كبيرا بين هذه المعتقدات ، مثلما في ذلك مثل التشابه الذي يوجد بين الأمثال
والحكوات الشعبية وغيرهما ، فليس هناك قول للسيد المسيح (عليه السلام) - على
سبيل المثال - لا يتشابه - بشكل أو بآخر مع مثيل له في الأديان الأخرى ،
ذلك أن أساس كل الأديان ، تشابه إلى حد كبير (١) . ولا يعنى هذا بالضرورة
أن الأفكار الرئيسية قد أعيرت من شعب إلى شعب ، ولكن ذلك يعنى أن التشابه قد
يكون في بعض الأحيان بسبب استعارة الشكل الخارجي فحسب ، أو من ناحيته
أخرى على حد تعبير د سويفت ، أنها نفس الملابس ولكنها من خرفات خرافا مختلفا ،
وعلى أية حال فذلك أمر قررته كثير من الدارسين الفولكلوريين وغير الفولكلوريين
من تصدروا لبحث موضوع العالمية والمحلية في الفولكلور خاصة فقد انتموا إلى
أن هناك كثيرا من أوجه التشابه التي لا يمكن أنكارها بين المأثورات الشعبية
للمجتمعات الإنسانية خاصة فيما أستخدم على تسميته بالتعبير عن القيم الإنسانية
العليا التي احتفل بها الإنسان منذ وجد على الأرض .

(١) أنظر الدراسة الخافية عن هذا الموضوع في كتاب ماكليود برسلى Macleod

Yearslev بعنوان The Story of Bible ، الصادر في لندن ١٩٢٣ .



Bibliotheca Alexandrina



0360343

90